

VU Research Portal

De rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring

van Saane, J.W.

1998

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van Saane, J. W. (1998). *De rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring: een theoretisch-psychologische benadering*. [, Vrije Universiteit Amsterdam]. Kok.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

DE ROL VAN GEVOELEN EN EMOTIES
IN DE RELIGIEUZE ERVARING

VRIJE UNIVERSITEIT

**DE ROL VAN GEVOELEN EN EMOTIES
IN DE RELIGIEUZE ERVARING**

een theoretisch-psychologische benadering

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Vrije Universiteit te Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. T. Sminia,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der psychologie en pedagogiek
op donderdag 10 september 1998 om 13.45 uur
in het hoofdgebouw van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Jacoba Wilhelmina van Saane

geboren te Amsterdam

Promotor: prof.dr. E.H. van Olst

Copromotor: prof.dr. G. Heitink



Inhoudsopgave

Voorwoord	11
Introductie	13
<i>Inleiding</i>	13
<i>Probleemstelling</i>	15
<i>Een nadere analyse van de probleemstelling</i>	16
<i>Aard van het onderzoek</i>	21
<i>Structuur van het boek</i>	21
1 Religieuze ervaring: Historische opvattingen	22
1.1 Inleiding	22
1.2 William James	23
<i>Mystieke ervaring</i>	25
<i>"Once-bornness" en "twice-bornness"</i>	27
<i>James' visie op emoties</i>	29
1.3 Rudolf Otto	31
<i>Otto's visie op emoties</i>	36
1.4 James B. Pratt	37
<i>De "feeling background"</i>	38
<i>Drie geloofstypen</i>	39
<i>Pratt's visie op emoties</i>	40
1.5 Gordon W. Allport	42
<i>Vorming van religieuze gevoelens</i>	43
<i>Persoonsontwikkeling</i>	44
<i>De rijpe persoonlijkheid</i>	45
<i>Allport's visie op emoties</i>	46
1.6 Sigmund Freud	47
<i>Kritiek op het Oedipuscomplex</i>	49
<i>Het onbewuste en de collectieve neurose</i>	50
<i>De freudiaanse visie op emoties</i>	53
1.7 Carl Gustav Jung	55
<i>Vier bewustzijnsmodi</i>	56
<i>Het onbewuste en de archetypen</i>	57
<i>Jung en religie</i>	59
<i>Jungs visie op emoties</i>	63

Inhoudsopgave

1.8	Han M.M. Fortmann	65
	<i>Fenomenologie</i>	67
	<i>Primitieve waarneming</i>	69
	<i>Participatie</i>	70
	<i>Symbolen</i>	71
	<i>Kennis in de eerste en in de derde persoon</i>	72
	<i>Tweede primitiviteit</i>	73
	<i>Fortmanns visie op emoties</i>	75
2	Religieuze ervaring: Contemporaine opvattingen	77
2.1	Inleiding	77
2.2	De niet-analytische stroming in de godsdienstpsychologie	77
	<i>Religieus referentiekader</i>	80
	<i>Religieuze ervaring als cognitief proces</i>	83
2.3	Opnieuw: het begrip religieuze ervaring	84
2.4	De (neo)analytische traditie in de godsdienstpsychologie	85
	<i>Religie en ontwikkelingsfasen</i>	86
	<i>Religie als transitioneel verschijnsel</i>	90
2.5	Religieuze ervaring en affectiviteit in het werk van A. Vergote	91
	<i>Affectiviteit</i>	95
	<i>Inconsistentie binnen het werk van Vergote</i>	99
2.6	Conclusie: religieuze ervaring en affectiviteit in bestaande opvattingen	100
	<i>Religieuze context</i>	101
	<i>Affectiviteit</i>	104
	<i>Affectiviteit en verworteling in de persoonlijkheid</i>	105
	<i>Affectiviteit en de verhouding tussen subject en object</i>	107
	<i>Ontwikkeling van affectiviteit</i>	108
	<i>Affectiviteit als één van de uitingen van religieuze ervaring</i>	109
3.	De ontwikkeling van inzichten omtrent emoties	111
3.1	Inleiding	111
	Deel I De mainstream: de platoons-cartesiaanse lijn	113
3.2	Plato	113
3.3	Eros en agapè	115
3.4	Descartes	117
3.5	William James	121
3.6	Wittgenstein	124

Inhoudsopgave

3.7	De moderne emotietheorieën	126
3.7.1	Intentionaliteit	127
	<i>Formeel en materieel object</i>	129
	<i>Object en "cause"</i>	130
	<i>Relationele werkelijkheid</i>	131
	<i>Intentionaliteit van het bewustzijn</i>	132
3.7.2	Motivatie	133
	<i>Intensiteit van de emotie</i>	134
3.7.3	Rationaliteit	135
	<i>Emoties als rationele oordelen over de situatie</i>	136
	<i>Ambivalentie</i>	137
	<i>Redelijke rationaliteit</i>	139
	<i>Rationaliteit en passiviteit</i>	141
3.7.4	Evaluatie	141
	<i>Een causaal-evaluatieve emotietheorie</i>	141
	<i>Primaire en secundaire taxatie</i>	143
3.7.5	Relatie met gedrag	144
	<i>De magische transformatie van de wereld</i>	145
3.7.6	Het evolutionistische perspectief	146
3.8	Intermezzo: perspectiefverschuivingen in het denken over de liefde	147
	<i>Fromm</i>	149
Deel II	Naast de mainstream: van Augustinus tot Singer	151
3.9	Augustinus	152
3.10	Bernardus van Clairvaux	154
3.11	Mystici	158
3.12	Strasser	160
3.13	Singer	162
3.14	Conclusies	164
4.	Inpassing van de moderne emotietheorieën in bestaande inzichten omtrent religieuze ervaring	166
4.1	Inleiding	166
4.2	Definiëring van begrippen op het gebied van de affectiviteit	167

Inhoudsopgave

4.3	Cognitiviteit	172
4.3.1	Appraisal	172
4.3.2	Waarden en waarderingstheorie	174
	<i>Waarden en appraisal ingepast in opvattingen over religieuze ervaring</i>	179
4.4	Rationaliteit	181
	<i>Rationaliteit ingepast in de opvattingen over religieuze ervaring</i>	182
4.5	Intentionaliteit	184
	<i>Intentionaliteit ingepast in de opvattingen over religieuze ervaring</i>	185
4.6	Het object van emoties	186
4.7	Motivatie	188
4.8	Conclusie	189
5.	Verschillende niveaus in de ervaring	191
5.1	Inleiding	191
5.2	De emotietheorie van Max Scheler	192
	<i>Waarden</i>	193
	<i>Gevoelens</i>	195
5.3	Verschillende niveaus van ervaring	198
5.4	Een beschrijving van de ervaringsniveaus	199
	<i>Betekenisintuïtie</i>	199
	<i>Pre-intentionaliteit</i>	201
	<i>Intentionaliteit</i>	202
	<i>Meta-intentionaliteit</i>	204
5.5	De drie ervaringsniveaus in een hedendaagse psychologische theorie	205
5.6	Het model in schematische vorm	208
5.7	Niveaus van ervaring in de besproken opvattingen over religieuze ervaring	210
	5.7.1 Theorieën over religieuze ervaring uit het verleden van de godsdienstpsychologie	210
	5.7.2 Niet-analytische theorieën over religieuze ervaring	215
	5.7.3 (Neo)analytische opvattingen over religieuze ervaring	216
5.8	Niveaus van ervaring in emotietheorieën	217
	5.8.1 Moderne emotietheorieën	217
	5.8.2 Emotietheorieën buiten de mainstream	218
5.9	Conclusies over de ervaringsniveaus	219

Inhoudsopgave

5.10 Aanvullende concepten	220
<i>Het hart</i>	220
<i>Normativiteit en emoties</i>	224
<i>Relatie met het transcendente</i>	225
<i>Verbeelding</i>	226
6. Conclusies en aanbevelingen	230
6.1 Conclusies	231
6.2 Aanbevelingen voor nader onderzoek	234
<i>Nader onderzoek naar de rol van affectiviteit in religieuze ervaring</i>	234
<i>Het ontwikkelingspsychologische perspectief</i>	236
Summary	237
Bibliografie	241

Voorwoord

Bij de totstandkoming van een proefschrift zijn altijd meer mensen betrokken dan de auteur alleen. Ik wil daarom beginnen met mijn dank uit te spreken aan al diegenen die een rol hebben gespeeld tijdens mijn onderzoekswerk van de afgelopen jaren.

De motor en initiator van dit project is Evert van Olst. Zijn niet aflatende inhoudelijke betrokkenheid en enthousiasme vormden voor mij een voortdurende stimulering. Een altijd aanwezige bereidheid tot luisteren, een overvloed aan goede suggesties en een onzelfzuchtige neiging zijn enorme kennis te delen typeren zijn wijze van begeleiding. Bovendien dank ik hem ervoor dat hij mij steeds het idee gaf bezig te zijn met een onderwerp dat er daadwerkelijk toe doet.

Als co-promotor heeft Gerben Heitink de nodige tijd en aandacht besteed aan dit onderzoek. De regelmatig terugkerende sessies waarin verschillende onderdelen besproken werden hebben mij doen inzien dat een onderwerp als religieuze ervaring meer kanten heeft dan alleen de psychologische. Voor de grondige wijze waarop hij het manuscript in zijn geheel van commentaar heeft voorzien dank ik hem bijzonder.

Hans van Rappard dank ik voor zijn meeleven in de dagelijkse gang van zaken. Ik heb zijn betrokkenheid bij het werk gewaardeerd, evenals de vanzelfsprekende wijze waarop hij in allerlei stadia van het manuscript informatie heeft gevraagd en kennis heeft gedeeld.

Ik dank Pim Haselager, Huib Looren de Jong, Sylvia Russel en Maurice Schouten dat ze mij -hoewel inhoudelijk een buitenbeentje- volledig het gevoel hebben gegeven bij een heuse sectie te behoren.

De leden van de leescommissie, prof.dr. J.F.H. van Rappard, prof.dr. J. van Belzen, prof.dr. R. Nauta, prof.dr. K. Orlebeke en dr. S.E. Huismans, dank ik voor hun bereidheid het gehele manuscript te beoordelen.

Hans Alma dank ik voor haar enthousiasme steeds weer nieuwe versies te lezen en van commentaar te voorzien.

Til van Leeuwen en Alies Jonker hebben praktische ondersteuning geboden op allerlei manieren. Ik dank Aafke Zijlstra-Bakker voor haar bereidheid de engelse samenvatting te beoordelen.

Groot is mijn dank aan Anneke Kaai die mij zonder aarzelen en zeer enthousiast toestemming verleende haar schilderij over de Alpha en de Omega op de omslag af te drukken. Dit schilderij is voor mij een uiting van de

menselijke affectiviteit én van de openbaringsinhoud die volgens mij beide intrinsiek verbonden zijn met religieuze ervaring.

Mijn beide paranimfen, Cécile de Bruin en Rob Bongaardt, nemen (overigens onafhankelijk van elkaar) een bijzondere plaats in. Met beiden heb ik een vriendschap opgebouwd in een omgeving die in eerste instantie los stond van mijn privé-sfeer. Voor beide vriendschappen geldt dat ze na verloop van tijd geheel zijn gaan behoren tot mijn persoonlijke omgeving. Cécile dank ik voor de saamhorigheid en vriendschap sinds het begin van onze studietijd; haar voortdurend informeren naar de vorderingen van dit proefschrift was een vanzelfsprekend uitvloeisel van onze relatie. Rob dank ik voor de wijze waarop hij ervoor heeft gezorgd dat ik me de afgelopen jaren vooral zal herinneren als vrolijk en gezellig. Enige bewondering voor zijn geduld en inschikkelijkheid is ook wel op zijn plaats.

Ik draag dit proefschrift op aan mijn ouders, als dank voor hun voortdurende stimulering en waardering.

Dank aan al mijn vrienden en familieleden valt buiten het bestek van dit proefschrift, hoewel zij door hun voortdurende belangstelling voor mijn werk en hun begrip voor de tijdsnood waarin ik af en toe verkeerde wel degelijk hebben bijgedragen aan de totstandkoming van dit boek. Voor enkele personen wil ik toch een uitzondering maken. Frank ontwikkelde een fenomenale slaaplust, hetgeen ongetwijfeld gunstige invloed heeft uitgeoefend op het halen van de diverse deadlines. Sanne heeft zich in haar eerste levensweken zeer inschikkelijk getoond als het om het vrijmaken van tijd (door mij) ging voor het corrigeren van de drukproeven. Voor dank aan Hans voor zijn aandeel in mijn leven mist een voorwoord van een proefschrift elke proportie, maar toch wil ik zijn hulp bij de praktische afronding van dit boek niet onvermeld laten.

Introductie

Inleiding

In de godsdienstspsychologie speelt het begrip religieuze ervaring een belangrijke rol. De religieuze ervaring wordt vaak opgevat als het hart van de religie, religieuze ervaring maakt geloof en religie levend voor mensen. Religieuze ervaring is de ervaring van mensen contact te hebben met een werkelijkheid die uitstijgt boven de alledaagse werkelijkheid. Religieuze ervaring is de waarneming van het transcendente, van het goddelijke, van God. Het gaat bij religieuze ervaring dus om de kern van religie. In religieuze ervaring beleeft men wat men belijdt, in religieuze ervaring komen de religieuze overtuigingen tot leven.

Systematische bezinning op de rol van gevoelens in de religieuze ervaring is geen overbodige onderneming gezien de huidige opkomst van bewegingen waarin ervaring en gevoelens benadrukt worden. De hele evangelische beweging bijvoorbeeld in de protestantse kerken maakt talloze gelovigen enthousiast door niet te veel stil te staan bij allerlei dogmatische leerstellingen, maar alle ruimte te geven aan wat de gelovige zelf voelt en ervaart. Men heeft het idee te moeten kiezen tussen een stelsel van geloofsovertuigingen aan de ene kant en gevoelens en ervaring aan de ander kant. Uitgaande van die tegenstelling tussen rationaliteit en emotionaliteit kiest men dan overtuigd voor de emotionaliteit, de gevoelens. De treurig stemmende eendimensionaliteit van de bijbehorende evangelische liederen bijvoorbeeld toont echter aan dat grondige bezinning op de plaats van gevoelens en ervaring in het geheel van de religie ontbreekt. Hetzelfde geldt in grote lijnen voor een beweging als New Age: veel gevoel, veel ervaring, en ook veel stellingnames zonder grondige (theoretische) bezinning vooraf. Het onderliggende onderzoek tracht een kader te ontwikkelen waarbinnen de rol van gevoelens in de religieuze ervaring onderzocht kan worden.

Veel gelovigen beleven religieuze ervaring als het hart van de zaak. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de godsdienstspsychologie zich al vanaf het begin van haar ontstaan bezig houdt met religieuze ervaring als psychisch verschijnsel. Gedurende de afgelopen decennia zijn in het godsdienstspsychologisch onderzoek naar de religieuze ervaring met name de cognitieve aspecten van die ervaring betrokken. Bij die cognitieve aspecten gaat het dan om religieuze waarneming, transformatie van de werkelijkheid, interpretatie van sym-

bolen etc. Het cognitieve aspect vormt echter niet het enige kenmerk van religieuze ervaring. Eén van de grondleggers van de godsdienstpsychologie, William James, heeft reeds nadrukkelijk gewezen op het affectieve aspect van religieuze ervaring, naast het cognitieve. Uit de vele en zeer verschillende verslagen van religieuze ervaring die James bestudeerde bleek hem dat religieuze ervaringen eigenlijk altijd gepaard gaan met gevoelens als vreugde, eerbied, ontzag en hoop. Overigens introduceerde James het begrip affectiviteit in de psychologie van de religieuze ervaring niet, hij greep terug op een oude traditie o.a. vertegenwoordigd door Augustinus en Pascal (zie hoofdstuk 3, deel II).

De verbinding tussen religieuze ervaring en affectiviteit is dus vanaf het begin van de godsdienstpsychologie (en zelfs nog eerder) gelegd. Gevoelens en emoties bleken echter niet zo gemakkelijk te beschrijven. Welke gevoelens spelen nu een rol? En vormen gevoelens de oorsprong van religieuze ervaringen of zijn gevoelens juist het resultaat daarvan? Het meest problematisch bleek de gangbare tegenstelling tussen emoties en het rationele denkproces. In de godsdienstpsychologie werd religieuze ervaring al snel opgevat als een (deels) rationeel waarnemingsproces. En hoe kunnen de irrationele gevoelens daar dan zo'n belangrijke rol in spelen? Emoties en gevoelens (in hoofdstuk 4 wordt nog uitvoerig ingegaan op het verschil tussen emoties en gevoelens) werden immers opgevat als puur interne, subjectieve aangelegenheden zonder cognitie of rationaliteit. Dit betekent dat gevoelens en emoties gezien werden als verstoorders van het rationele menselijke denken en gedrag. Mensen laten zich meeslepen door hun gevoelens en kunnen dan niet meer goed of rationeel de werkelijke waarde van hun ervaring beoordelen. Gevoelens en emoties werden opgevat als vooral veroorzaakt door driften, wensen en behoeften die voor een deel verdrongen zijn en in ieder geval tot de subjectiviteit van de mens behoren en niet zozeer op de (externe) werkelijkheid betrekking hebben. Sterker nog, gevoelens vertroebelen het zicht op die werkelijkheid. In het geval van religieuze ervaring betekende dat, dat gevoelens en emoties het zicht op de goddelijke werkelijkheid verduisteren. Met de rol die gevoelens spelen in de religieuze ervaring kon men dus in de godsdienstpsychologie niet zo veel aanvangen.

Onderliggende studie heeft als doel de verschillende relaties tussen gevoelens en emoties aan de ene kant en religieuze ervaring aan de andere kant in kaart te brengen. Daarbij wordt de aandacht gericht op twee vakgebieden: de godsdienstpsychologie als het gaat om religieuze ervaring, en de (theoretische) psychologie als het gaat om gevoelens en emoties. Voor een deel wordt

hiervoor bestaande literatuur gebruikt, voor een ander deel zullen nieuwe relaties tussen bestaande concepten worden gelegd.

De koppeling tussen het godsdienstpsychologische begrip religieuze ervaring en theorieën met betrekking tot emoties is interessant omdat in de theoretische opvattingen over emoties, die zich buiten het terrein van de godsdienstpsychologie ontwikkeld hebben, de problematische status van emoties de afgelopen decennia een wijziging heeft ondergaan. Het is de verdienste van de zogenaamde moderne emotietheorieën uit de filosofie -voorbereid door de wijsgerige onderzoeken door Wittgenstein- en uit de psychologie (bijvoorbeeld de emotietheorie van Frijda) geweest aan te tonen dat emoties niet tegenover de ratio staan, maar verbonden zijn met allerlei cognitieve functies, zoals waarnemen. In deze theorieën wordt benadrukt dat emoties een bepaald doel hebben en daarmee functioneel van aard zijn. Bovendien spelen emoties zich niet louter af binnen de subjectieve ervaring, maar emoties hebben betrekking op de buitenwereld. Zonder externe objecten kan er überhaupt geen sprake zijn van emoties. Mensen kunnen ook allerlei redenen aandragen voor hun emoties, men kan aangeven waar emoties door veroorzaakt worden: in de moderne emotietheorieën worden emoties daarom rationeel in plaats van irrationeel of non-rationeel genoemd. Kortom, cognitie en emotie staan niet langer tegenover elkaar, maar zijn met elkaar verweven.

Probleemstelling

Aanleiding voor dit in principe theoretisch psychologische onderzoek vormt de veronderstelling dat deze gewijzigde status van het denken over emoties in het ervaringsproces in het algemeen ook van betekenis zal zijn voor het beschrijven van de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Kunnen gevoelens en emoties enerzijds en religieuze ervaring anderzijds -met gebruikmaking van de moderne emotietheorieën- op een meer gedifferentieerde en dus op meer bevredigende wijze dan tot dusver in de godsdienstpsychologie met elkaar in verband worden gebracht?

De probleemstelling van het onderzoek kan nu als volgt worden geformuleerd: op welke wijze kan de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring beschreven worden. Deze probleemstelling impliceert, gelet op het voorgaande, twee andere vragen. Wat is de aard van het begrip religieuze ervaring zoals dat in de (huidige) godsdienstpsychologie gebruikt wordt en op welke wijze worden emoties daarin gespecificeerd en geconceptualiseerd? En:

kan de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring verduidelijkt worden als gebruik wordt gemaakt van de moderne emotietheorieën? De eerste vraag legt de nadruk op het in kaart brengen van bestaande theoretische inzichten binnen de godsdienstpsychologie, terwijl het bij de tweede vraag gaat om de integratie van inzichten vanuit twee verschillende vakgebieden. Via het beantwoorden van deze twee (sub)vragen zal de centrale probleemstelling -die de vraag bevat op welke wijze de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring adequaat beschreven kan worden- dichterbij tot een oplossing worden gebracht. De bedoeling is te komen tot een nieuwe formulering van de verhouding tussen affectiviteit en religieuze ervaring, die recht doet aan inzichten uit de godsdienstpsychologie en aan inzichten uit de theoretische psychologie.

Een nadere analyse van de probleemstelling

Om tot een antwoord op de probleemstelling te komen is de volgende strategie gevolgd. In de eerste plaats worden beide begrippen, religieuze ervaring aan de ene kant en gevoelens en emoties aan de andere kant, nader beschouwd. In een historisch overzicht wordt de geschiedenis van het begrip religieuze ervaring beschouwd. Hierbij ligt de nadruk op de plaats die affectiviteit in de religieuze ervaring inneemt, aangezien de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring het perspectief van dit onderzoek vormt. Beginnend met (het werk van) James worden de opvattingen van diverse auteurs besproken die invloed hebben gehad op de wijze waarop religieuze ervaring als (godsdienst)psychologisch verschijnsel werd opgevat. In dit eerste hoofdstuk worden vooral die auteurs besproken die het meest van belang zijn geweest voor de ontwikkeling van de godsdienstpsychologie en die tevens invloedrijk zijn geweest voor de Nederlandstalige godsdienstpsychologie. James en Pratt gelden als de grondleggers van de Amerikaanse godsdienstpsychologie. Otto is een voorbeeld van de Duitse beschrijvende traditie. Het godsdienstpsychologische werk van Allport laat zien hoe dominante denkers in de algemene psychologie zich ook met godsdienstpsychologische onderwerpen hebben beziggehouden. Freud en Jung hebben beiden geheel eigen gedachten over religie en religieuze ervaring als psychische verschijnsels ontwikkeld die veel invloed hebben (gehad) in de psychologie in het algemeen én in de godsdienstpsychologie. Fortmann tenslotte is voor de Nederlandstalige godsdienstpsychologie van belang geweest omdat hij de tot dan toe ontwikkelde theorieën over religieuze ervaring als uitgangspunt heeft genomen voor zijn eigen

gedachten over religieuze ervaring, die voor een deel origineel en nog steeds van belang zijn.

Op dit historische overzicht van het begrip religieuze ervaring volgt een bespreking van het begrip religieuze ervaring zoals dat wordt gehanteerd in de huidige vooral Nederlandstalige godsdienstpsychologie. Dit gebeurt aan de hand van het werk van o.a. Van der Lans, Weima, Faber en Vergote. De geschiedenis en de betekenis van het begrip religieuze ervaring worden langs deze weg in beeld gebracht, waarbij de (twee) hoofdstromen in de godsdienstpsychologie, de (neo)analytische en de niet-analytische, centraal zullen staan. Ook bij het analyseren van de huidige opvattingen over religieuze ervaring wordt gezien het onderwerp van de studie uiteraard specifiek de nadruk gelegd op de rol die gevoelens en emoties in de religieuze ervaring spelen. Na deze bespreking van bestaande literatuur over religieuze ervaring uit het verleden en heden van de godsdienstpsychologie kan een samenvattend beeld worden geschetst over hoe tot dusver werd gedacht over de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring. Dit beeld zal blijken diffuus te zijn: de relatie tussen affectiviteit en religieuze ervaring wordt aangenomen, maar de exacte rol die emoties en gevoelens spelen is moeilijk te omschrijven. In dit in kaart brengen en structureren van bestaande inzichten binnen de godsdienstpsychologie omtrent de verhouding tussen religieuze ervaring en affectiviteit ligt een eerste belang van deze studie. Zo wordt een bijdrage geleverd aan de theoretische verheldering van deze twee concepten (en hun onderlinge relatie) die een belangrijke rol spelen binnen de godsdienstpsychologie.

Behalve op het begrip religieuze ervaring concentreert dit onderzoek zich op het begrip affectiviteit. Evenals het begrip religieuze ervaring heeft het begrip emotie, of breder: affectiviteit, zich in de loop der tijden theoretisch ontwikkeld. Affectiviteit, gevoelens en emoties zijn door verschillende auteurs op zeer uiteenlopende wijze beschreven. Onder invloed van de moderne emotietheorieën van de laatste decennia van deze eeuw heeft zich een complete omslag in het denken over emoties en de status van emoties in het geheel van de ervaring voltrokken. Zoals hierboven reeds is aangegeven vormt deze wijziging in de opvattingen over emoties de aanleiding voor dit onderzoek. De ontwikkelingen in het denken over emoties worden besproken via een aan te brengen onderscheid tussen theorieën die binnen de zogenaamde "mainstream" van de psychologie en het denken over emoties zijn ontstaan en emotietheorieën die zich buiten die mainstream bevinden. Voor de bespreking van beide groepen theorieën wordt de chronologische volgorde gehanteerd. De mainstream omvat in grote lijnen het werk van Plato via Descartes en Wittgenstein tot de moderne emotietheorieën. Van de literatuur van buiten

deze mainstream wordt het werk van o.a. Augustinus, Bernardus van Clairvaux en uit deze eeuw van Strasser besproken. Over welke auteurs tot de mainstream van de emotietheorieën behoren bestaat gereede overeenstemming. Auteurs die zich buiten de mainstream bevinden zijn uiteraard in principe ongelimiteerd in aantal en moeilijk onder één noemer te vangen. Voor dit onderzoek, met de nadruk op het proces van religieuze ervaring waarin affectiviteit een rol speelt, is gekozen voor die auteurs die zich op het snijvlak bevinden tussen religie en psychologie en op dat gebied concepten hebben ontwikkeld die een nieuw licht konden werpen op de verhouding tussen affectiviteit en religieuze ervaring. Zo is Augustinus van grote invloed geweest op het theologische denken over psychische aspecten van religie, had voor Bernardus van Clairvaux en andere mystici de ervaringskant van geloof het primaat en geeft Strasser vanuit de fenomenologie een geheel eigen visie op de samenhang tussen religieuze en psychische processen en concentreert Singer zich -met oog voor verschillende theoretische invalshoeken- op de emotie bij uitstek in de religieuze ervaring, nl. de liefde. Gezamenlijk biedt de bespreking van deze auteurs, die ongetwijfeld uitgebreid had kunnen worden met meer auteurs, een beeld van affectiviteit zoals buiten de mainstream geconceptualiseerd, specifiek met het oog op de verhouding tussen affectiviteit en religieuze ervaring. In de bespreking van de theorieën over affectiviteit wordt steeds de nadruk gelegd op de emotie liefde. Er wordt zelfs een apart intermezzo aan de specifieke ontwikkelingen van opvattingen over de liefde gewijd. Liefde is immers een emotie van centraal belang als het gaat om religie en religieuze ervaring. Zo bleek uit een onderzoek van Van Ginneken (1976) onder mannelijke en vrouwelijke religieuzen dat liefde de meest voorkomende emotie is in teksten die deze religieuzen van belang achtten voor hun religieuze beleving.

Uit de beschrijving van de ontwikkeling van theorieën over emoties zal blijken dat het denken in de mainstream culmineert in de zogenoemde moderne emotietheorieën. Aanleiding voor het onderzoek was, zoals eerder reeds aangegeven, de veronderstelling dat de moderne emotietheorieën een adequaat, of adequater ten opzichte van de bestaande theoretische stand van zaken, begrippenkader zouden kunnen vormen om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring te beschrijven. Daartoe wordt gepoogd met behulp van concepten uit de moderne emotietheorieën datgene wat in de bestaande inzichten over religieuze ervaring met betrekking tot de rol van gevoelens en emoties wordt aangenomen als het ware te herformuleren of anders te valideren. In het op elkaar betrekken van inzichten uit de godsdienstpsychologie en moderne inzichten uit de theoretische psychologie ligt een volgend

belang van deze studie. In de godsdienstpsychologie heeft men namelijk tot dusver geen systematisch gebruik gemaakt van theoretische ontwikkelingen omtrent het begrip affectiviteit, terwijl affectiviteit (emoties, gevoelens etc.) wel een centrale rol wordt toegekend binnen religie en religieuze ervaring. De conceptualisering van religieuze ervaring en affectiviteit wint aan adequaatheid met de gebruikmaking van moderne emotietheorieën. Overigens zal deze integratie van de moderne inzichten omtrent emoties in de bestaande godsdienstpsychologische opvattingen over religieuze ervaring geen eenduidig beeld blijken op te leveren. Enerzijds geven de moderne emotietheorieën weliswaar inderdaad nieuw inzicht in de rol die affectiviteit speelt in de religieuze ervaring; deze theorieën bieden ook concepten om die rol te beschrijven: rationaliteit, intentionaliteit, functionaliteit etc. Bovendien kan met behulp van de moderne emotietheorien het diffuse begrip affectiviteit gedifferentieerd worden. Anderzijds echter blijft de beschrijving van de rol van emoties in de religieuze ervaring met behulp van de bestaande opvattingen over religieuze ervaring in de huidige godsdienstpsychologie, gecompleteerd met de veranderde inzichten omtrent emoties, onbevredigend. Een deel van zowel de religieuze ervaring als de affectiviteit lijkt namelijk buiten beschouwing te blijven.

Geconcludeerd zal kunnen worden dat zowel religieuze ervaring als affectiviteit verschillende verschijningsvormen of niveaus hebben. Voor een bevredigende beschrijving van de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring zullen zo mogelijk alle niveaus erbij betrokken moeten worden. Om de 'gelaagdheid' in de religieuze ervaring en in de affectiviteit te kunnen beschrijven en met elkaar in verband te kunnen brengen wordt een model van verschillende niveaus in de ervaring in algemene zin (de ervaring die zowel religieuze ervaring als affectiviteit en andere ervaringsvormen bevat) geïntroduceerd. De verschillende niveaus van de ervaring worden van elkaar onderscheiden op grond van de mate van intentionaliteit van de ervaring. Dit is een onderscheid dat zijn oorsprong heeft in de fenomenologie en tevens recht doet aan opvattingen over de persoon. Het model van de verschillende niveaus in de ervaring geeft aan dat ervaring intentioneel kan zijn (en dat voor een belangrijk deel ook is), maar ook pre-intentioneel en meta-intentioneel. Onderscheid maken tussen verschillende niveaus in de ervaring is nieuw vergeleken met de bestaande literatuur over religieuze ervaring en emoties.

Het aldus verkregen model van de verschillende ervaringsniveaus wordt vervolgens gehanteerd als instrument om het niveau van ervaring waarop religieuze ervaring en affectiviteit worden beschreven te analyseren. Uit deze analyse zal blijken dat men er in de godsdienstpsychologische opvattingen

over religieuze ervaring van uit gaat, dat deze ervaring zich vooral op het niveau van de intentionaliteit bevindt, hoewel ook religieuze ervaring op de overige niveaus, dus van pre- en meta-intentionele aard, een plaats wordt toegekend. Overigens valt er een neiging tot beperking tot het niveau van de intentionele ervaring te signaleren in de huidige godsdienstpsychologische theorieën over religieuze ervaring, ongetwijfeld om zich zo veel mogelijk te conformeren aan het geheel van de hedendaagse cognitieve psychologie. Behalve de theoretische opvattingen over religieuze ervaring worden ook de opvattingen over affectiviteit geanalyseerd met betrekking tot het niveau van ervaring waarop de affectiviteit wordt beschreven. Het zal blijken dat men in de moderne emotietheorieën emoties vrijwel uitsluitend op het niveau van de intentionele ervaring plaatst en beschrijft. Uit het overzicht dat gegeven is van de ontwikkeling in het denken over gevoelens en emoties blijkt, dat dit een beperking is ten opzichte van de veelomvattendheid van het begrip affectiviteit zoals dat in theorieën uit het verleden en van buiten de mainstream werd en wordt gehanteerd. In de hantering van dit fenomenologisch georiënteerde model van verschillende ervaringsniveaus als instrument om theorieën over religieuze ervaring en over affectiviteit te analyseren ligt tenslotte nog een belang van deze studie. Met behulp van het model van de verschillende ervaringsniveaus worden namelijk zowel theorieën over religieuze ervaring als theorieën over affectiviteit systematisch ingedeeld naar omvattendheid van het ervaringsgebied dat deze theorieën beslaan. Dit is tot dusver niet gebeurd in zowel de godsdienstpsychologie als in de psychologische disciplines die zich bezig houden met emoties.

Uit de vergelijkingen van concepten en theorieën uit verschillende wetenschappelijke disciplines en uit verschillende perioden zoals die in dit theoretische onderzoek zijn uitgevoerd zal blijken dat zowel religieuze ervaring als gevoelens en emoties meer omvatten dan met het niveau van de intentionaliteit gegeven is. Dit resulteert in de conclusie dat voor een adequate beschrijving van de rol van affectiviteit in het proces van de religieuze ervaring zowel affectiviteit als religieuze ervaring op verschillende niveaus van intentionaliteit geconceptualiseerd en op elkaar betrokken dienen te worden. Dit houdt in dat zowel de huidige godsdienstpsychologische theorieën over religieuze ervaring als de moderne psychologische en filosofische emotietheorieën op een te beperkt deel van de ervaring betrokken zijn.

Aard van het onderzoek

Dit onderzoek heeft nadrukkelijk een theoretisch karakter. Het doel van het onderzoek is een verschijnsel dat in de godsdienstpsychologie bestudeerd wordt, nl. de religieuze ervaring en haar samenhang met affectiviteit, conceptueel te verhelderen. Dit gebeurt met behulp van concepten en categorieën die aan de algemene theoretische psychologie zijn ontleend. De theoretische aannames in moderne opvattingen over emoties worden vergeleken met de veronderstellingen omtrent emoties en religieuze ervaring die in theorieën over religieuze ervaring besloten liggen. Het gaat daarbij om de ontwikkeling van een conceptueel systeem, in dit geval het op conceptueel niveau in kaart brengen van twee ervaringsgebieden, namelijk dat van de religieuze ervaring en dat van de affectiviteit. De conclusies van het onderzoek worden dus niet in directe zin door resultaten van empirisch onderzoek als zodanig bewezen of ontkracht, maar dienen vanzelfsprekend wel bij de empirie aan te sluiten. De ontwikkeling van een conceptueel systeem (zoals in dit onderzoek beoogd) dient vooraf te gaan aan de ontwikkeling van theorieën en hypothesen die nog door middel van empirisch onderzoek getoetst moeten worden. Een (meer) adequate conceptuele structuur is kortom een basisvoorwaarde voor de uitvoering van goed empirisch onderzoek. Overigens zijn de bestaande theoretische opvattingen die in dit onderzoek met elkaar worden vergeleken uiteraard voor een groot deel gebaseerd op empirisch onderzoek.

Structuur van het boek

De structuur van het boek weerspiegelt de gevolgde strategie die in het voorgaande is geschetst. Na de beschrijving van de ontwikkeling en de inhoud van het begrip religieuze ervaring (hoofdstuk 1 en 2) volgt de beschrijving van de ontwikkeling van het begrip emotie (hoofdstuk 3). Beide begrippen worden met elkaar in verband gebracht in hoofdstuk 4. De nadruk ligt hier op de integratie van inzichten uit de moderne emotietheorieën in bestaande opvattingen over religieuze ervaring. In hoofdstuk 5 wordt het model van de verschillende niveaus van ervaring geïntroduceerd, en gebruikt om het gehanteerde ervaringsniveau in theorieën over zowel religieuze ervaring als emoties vast te stellen. Geëindigd wordt met een concluderend hoofdstuk dat tevens ideeën voor mogelijk vervolgonderzoek bevat (hoofdstuk 6).

Hoofdstuk 1

Religieuze ervaring: Historische opvattingen

1.1 Inleiding

Religieuze ervaring heeft vanaf het begin een centrale plaats ingenomen in de godsdienstpsychologie. Het gaat in de religie immers om meer dan alleen een systeem van leerstellingen, van overtuigingen. Het gaat bij religie ook en vooral om de ervaring van het religieuze. In de religieuze ervaring wordt het geloof werkelijkheid voor de mens. Op een even vanzelfsprekende manier als het belang van religieuze ervaring is benadrukt is religieuze ervaring altijd verbonden met gevoelens. Waar het religieuze op institutioneel niveau werd gerelateerd aan de rede werd de religieuze ervaring opgehangen aan het gevoel.

In dit hoofdstuk wordt de ontwikkeling en de inhoud van het begrip religieuze ervaring weergegeven, in samenhang met de rol die de affectiviteit in de religieuze ervaring werd toegekend. Algemeen (zie bijv. Wulff, 1991, p.11) wordt het werk *The Varieties of Religious Experience* van William James (1902) als het grondleggende godsdienstpsychologische werk over religieuze ervaring beschouwd. Dit hoofdstuk vangt dan ook aan met een bespreking van het werk van James, gevolgd door een exponent van de Duitse beschrijvende traditie in de godsdienstpsychologie, Rudolf Otto, en de Amerikaanse 'opvolgers' van James: Pratt en Allport. Vervolgens wordt de aandacht gericht op de manier waarop over religieuze ervaring en de rol van affectiviteit daarin wordt gesproken in de psychoanalytische traditie, die haar grondslag vindt in het werk van Freud en een geheel eigen invulling heeft gekregen door Jung. Dat de psychoanalytische traditie niet onweersproken is gebleven blijkt uit de laatste paragraaf in dit hoofdstuk waarin het werk van Fortmann wordt besproken, die niet alleen een kritiek op psychoanalytische inzichten heeft geformuleerd, maar ook een verrassende theorie over religieuze ervaring en affectiviteit heeft ontwikkeld. De gekozen auteurs geven met elkaar uiteraard geen uitputtend beeld van de geschiedenis van het begrip religieuze ervaring. Beoogd is echter een selectie te maken van auteurs die een keur aan theoretische invalshoeken bieden en die van invloed zijn geweest op het huidige denken in de (Nederlandstalige) godsdienstpsychologie.

Van iedere auteur wordt zo veel mogelijk de visie op affectiviteit -die soms slechts impliciet in de geformuleerde theorieën over religieuze ervaring is

verwoord- weergegeven na de beschrijving van de inzichten over religieuze ervaring.

Zoals uit de hoofdstuktitels reeds blijkt, is de bespreking van de opvattingen over religieuze ervaring verdeeld over twee hoofdstukken. In dit hoofdstuk komen de opvattingen uit het verleden van de godsdienstpsychologie aan de orde, in het volgende hoofdstuk de contemporaine opvattingen over religieuze ervaring. Aangezien deze twee hoofdstukken qua inhoud één geheel vormen zal er één samenvatting van de belangrijkste opvattingen over religieuze ervaring en de rol van affectiviteit daarin uit beide hoofdstukken gegeven worden. Deze samenvatting staat aan het eind van hoofdstuk 2.

1.2 William James

In zijn klassiek geworden werk *The Varieties of Religious Experience* uit 1902 heeft William James gepoogd een vrij systematische beschrijving te geven van religieuze ervaring in alle mogelijke verschijningsvormen. Daartoe bestudeerde James allerlei persoonlijke documenten zoals brieven, dagboekfragmenten en autobiografieën. Uit dergelijke documenten blijkt een enorme diversiteit aan ervaringen. Overigens richtte James zijn aandacht vooral op de gedocumenteerde ervaringen van stichters van religieuze groeperingen, omdat in die documenten de ervaringen zo uitgesproken zijn. Soms vertonen die "pattern-setters", zoals Luther, Bunyan, Ignatius Loyola, George Fox etc. zelfs pathologische trekken. Deze pathologische extremen worden door James gebruikt als uitvergrotingen van het 'normale'¹. Uit het gebruik van persoonlijke documenten blijkt dat James vooral geïnteresseerd is in persoonlijke religie en dat hij de institutionele religie (de kerk, de dogmatiek etc.), waar men leeft van ervaring uit de tweede hand (James, 1902, p.31), buiten beschouwing laat.

¹Voor o.a. Vergote (1967, p.111) vormt het gebruik van extreme ervaringen door James een punt van kritiek. Volgens Vergote zijn deze ervaringen namelijk uitzonderlijk en komen ze nauwelijks voor als de persoon een in sociaal en professioneel opzicht volwassen leven heeft. In ander verband benadrukt Vergote overigens het wederzijdse verband tussen religie en (psycho)pathologie: "Dat er een wederzijds verband bestaat tussen religie en psychopathologie, valt niet te ontkennen. (...) En in de twee bewegingen die samengaan, namelijk die van het verklarend terug keren tot de oorsprong van de kwaal en die van het nastreven van de gezondheid, heeft de psychopathologie te doen met de religieuze interpretaties van het bestaan." (Vergote, 1978, p.20).

Religie wordt door James omschreven als "the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine" (James, 1902, p.31). De bron van religie is volgens James het persoonlijke gevoel. Voor de religieuze mens is het gevoel primair en zijn filosofische en theologische formuleringen altijd secundair. En volgens James is het gevoel "private and dumb, and unable to give an account of itself" (James, p.422)². In de visie van James zijn de uitwerkingen van gevoel raadselachtige mysteries, die geen rationele rechtvaardiging kennen (James, p.422/423). De gevoelde waarde van religie voor het individu staat tegenover de beredeneerde universele waarde van religie³. Religie blijft volgens James een ervaringsfeit, dat slechts door het gevoel is waar te nemen⁴ en waaraan de dogmatische theologie niet zoveel heeft toe te voegen.

Er bestaat volgens James in onze geest een besef van een realiteit die diffuser en algemener is dan we met onze afzonderlijke zintuigen waarnemen⁵. Dit

²In moderne emotietheorieën, bijv. van Solomon (1976) en De Sousa (1987), wordt aan emoties wel rationaliteit, in de zin van de mogelijkheid tot het omkleden met argumenten, toegekend.

³Heschel wijst erop, dat het intrinsieke en essentiële in de religieuze ervaring nooit uitgedrukt kan worden in concepten of woorden. Wat wel intelligibel is, vormt slechts een dunne oppervlaktelaag. De perceptie is altijd incompleet. "The search of reason ends at the shore of the unknown; on the immense expanse beyond it only *the sense of the ineffable* can glide" (Heschel, 1951, p.8). En: "Religion begins with the sense of the ineffable, with the awareness of a reality that discredits our wisdom, that shatters our concepts." (Heschel, 1951, p.59). Hoewel de godsdienstpsychologie er nu juist op gericht is de religieuze ervaring te conceptualiseren, werpt deze opvatting van een godsdienstsfilosoof een verhelderend licht op de complexiteit van de materie.

⁴Deze opvatting van James van het gevoel als een aparte waarnemingscategorie in de waarneming is te vergelijken met de manier waarop het gevoel bij Otto de enige manier is om het numineuze te ervaren. In hoofdstuk 5, paragraaf 5.7.1 komen we hier nog nader op terug.

⁵Duintjer (1985) spreekt hier van het spirituele dat een dusdanig karakter heeft, dat het onze hele ervaringswereld doortrekt, zonder zich daarin uit te putten, maar eerder de omvattende en alles-doordringende diepte-dimensie van alle mogelijke ervaringswerelden uitmaakt. Het spirituele omringt ons van alle kanten en kan tegelijk nimmer uitputtend worden gekend. De (alledaagse) ervaring wordt omringd door een mentaal referentiekader, dat leiding geeft aan ons denken en waarnemen en verder reikt dan elke actuele waarneming of gedachte. Radicale transcendentie-ervaringen gaan vaak gepaard aan het openbreken van de bekende ervaringswereld, een tijdelijk wegvallen van het heersende referentiekader. Als voorwaarde voor spirituele ervaring noemt Duintjer dan ook (naast een bepaalde lichamelijke conditie) een loslaten van onze vereenzelviging met ons verstandelijk denken. Dan is het mogelijk dat het begrippenkader, dat gewoonlijk onze ervaringswereld omgrenst,

heeft overigens z'n negatieve tegenpool in een gevoel van onwerkelijkheid, dat over iemand kan komen. "When I reflect on the fact that I have made my appearance by accident upon a globe itself whirled through space as the sport of the catastrophes of the heavens (says Madame Ackermann); when I see myself surrounded by beings as ephemeral and incomprehensible as I am myself, and all excitedly pursuing pure chimeras, I experience a strange feeling of being in a dream. It seems to me as if I have loved and suffered and that ere long I shall die, in a dream. My last word will be, 'I have been dreaming'." (James, 1902, p.63). De ervaring van die realiteit bezit overigens slechts overtuigingskracht voor degenen die ze hebben.

Mystieke ervaring

Persoonlijke religieuze ervaring is volgens James (p.370) verworteld in mystieke bewustzijnstoestanden. Om die reden achtte James het zinvol de mystiek nader te bekijken en wijdde hij twee lezingen (lectures XVI en XVII) aan "mysticism". Mystieke bewustzijnstoestanden zijn een bepaald type bewustzijn, naast bijvoorbeeld ons normale, wakende bewustzijn. In het mystieke bewustzijn vormen tegenstellingen een eenheid, die metafysische betekenis kan krijgen. Zo citeert James uit een document (James, 1902, p.380): "Into this pervading genius we pass, forgetting and forgotten, and thenceforth each is all, in God. There is no higher, no deeper, no other, than the life in which we are founded. The One remains, the many change and pass, and each and every one of us is the One that remains. This is the ultimatum. As sure as being -whence is all our care- so sure is content, beyond duplexity, antithesis, or trouble, where I have triumphed in a solitude that God is not above." Dergelijke eenheidservaringen zijn uiteraard niet uitsluitend door James beschreven. Een mooi voorbeeld, door Geels besproken, vormt de poëzie van Violet Tengberg. Zij dichtte: "Fragments of a unity -- transmitted from the light of purity -- to the seeing and to those who see without seeing" (Geels, 1989, p.288). Bepaalde aspecten van de natuur -de zee, bergen, het heelal etc.-lijken een bepaalde kracht te hebben om het mystieke bewustzijn te doen ontwaken. Mystieke toestanden van het bewustzijn onderscheiden zich

tijdelijk losgelaten wordt. Het begrippenkader werkt als een scherm dat direct contact met de onuitputtelijke werkelijkheid blokkeert. Het conceptuele referentiekader wordt volgens Duintjer in stand gehouden door "innerlijk gepraat (als permanent commentaar) in ons hoofd". Deze "discursieve gedachten" moeten verdwijnen om een meditatief bewustzijn te bereiken.

volgens James (p.371/372) van andere bewustzijnstoestanden door een aantal kenmerken. Onuitsprekelijkheid is het eerste kenmerk. Het is niet mogelijk een adequaat verslag van de inhoud van het mystieke bewustzijn te geven, die inhoud kan alleen direct ervaren worden. Ten tweede worden mystieke toestanden gekenmerkt door een bepaalde abstracte, verstandelijke kwaliteit. Voor het subject zijn het namelijk toestanden van inzicht in de diepste waarheden. Een derde kenmerk wordt gevormd door de vergankelijkheid en kortstondigheid van de mystieke bewustzijnstoestanden. Vaak is het ook moeilijk ze in het geheugen terug te roepen. Een laatste kenmerk is passiviteit. Het is alsof de mystieke toestand buiten de eigen wil om plaatsvindt en men gegrepen wordt door een hogere macht⁶.

Mystieke ervaringen kunnen zeer uiteenlopend van karakter zijn (James, p.373). Zo kan men een verdiept gevoel van betekenis krijgen van een stelregel of overtuiging die men altijd al kende. Een ander type mystieke ervaring dat volgens James vrij algemeen voorkomt, is het plotselinge gevoel al eens eerder op een bepaalde plaats geweest te zijn, een soort vaag herinnerd bewustzijn. Een ander niveau in de mystiek wordt gevormd door droomtoestanden. Deze kunnen pathologische vormen aannemen door bijvoorbeeld alcohol of andere drugs. Bedwelming kan een rol spelen bij mystiek, "the sway of alcohol over mankind is unquestionably due to its power to stimulate the mystical faculties of human nature (...)" (James, p.377). Bijna iedereen, ook buiten de religie, heeft wel mystieke ervaringen in de zin van 'kosmisch bewustzijn'. In de religieuze tradities is dit kosmisch bewustzijn methodisch gecultiveerd. Een bekend voorbeeld van die cultivering vormt yoga. Het (gecultiveerde) kosmische bewustzijn geldt in de religie als het hoogste niveau van mystieke toestanden. De grens tussen het individu en het absolute wordt overschreden. Men wordt één met het absolute en men is zich bewust van die eenheid. Deze ervaring is vaak pantheïstisch gekleurd.

Het sleutelbegrip bij mystiek is onoverdraagbaarheid (James, 1902, p.396). Mystieke waarheid bestaat alleen voor het individu dat de mystieke ervaring heeft. Mystieke waarheid lijkt meer op kennis verkregen uit zintuigen ("sensations") dan op kennis door middel van conceptuele gedachten. Mystieke kennis is intuïtief en heeft overeenkomsten met onmiddellijk gevoel. Aan de basis van mystieke ervaringen staan gebed en meditatie. Men concentreert zich op de ideale dingen. Er is sprake van onthechting van datgene dat via de zintuigen direct voorhanden is. Door meditatie krijgt men een soort sensorische beelden of indrukken, die een volkomen eenheid vormen.

⁶In deze zin zijn mystieke toestanden te vergelijken met het denken over emoties als passies.

Cognitief gezien laten deze beelden de indruk achter van openbaringen van diepe waarheden.

Voor een beoordeling van mystieke ervaringen geldt het criterium dat James ook hanteert voor religieuze ervaringen in het algemeen, nl. de uitwerkingen ("fruits") van de ervaringen voor het leven zelf. Hij noemt een aantal van die "fruits": verdoving, een praktische instelling (als tegengesteld aan verdoving), empathie, emotionele opwindings. De affecten van mystici zijn vaak -naar inhoud beoordeeld- paradoxaal van aard. Zo citeert James de christelijke mysticus Dionysius de (pseudo⁷) Areopagiet als volgt: "The cause of all things is neither soul nor intellect; nor has it imagination, opinion, or reason, or intelligence; nor is it spoken or thought. It is neither number, nor order, nor magnitude, nor littleness, nor equality, nor inequality, nor similarity, nor dissimilarity. It neither stands, nor moves, nor rests. It is neither essence, nor eternity, nor time. Even intellectual contact does not belong to it. It is neither science nor truth. It is not even royalty or wisdom; not one; not unity; not divinity or goodness; nor even spirit as we know it (etc.)" (James, 1902, p.407/408). En Angelus Silesius zong: "Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier; Je mehr du nach ihm greiffst, je mehr entwind er dir." (James, p.408). De ervaringen van mystici vormen geen goede basis voor een conceptuele theologie.

"Once-bornness" en "twice-bornness"

De reactie op het besef van de realiteit van religieuze objecten kan een enorme variatie aan houdingen, en daarmee aan emoties, vormen. Eén daarvan is ernst. Een andere die vaak duidelijker is, is vreugde. Deze twee houdingen vertegenwoordigen volgens James (lectures IV en V) twee hoofdtypen van religieuze ervaring, waarvan hij de benaming ontleend heeft aan F.W. Newman ("The Soul", 1852): religieus optimisme van de gezonde geest ("once-born") tegenover religieus pessimisme van de zieke ziel, die een wedergeboorte nodig heeft om zich met zichzelf en het leven te verzoenen ("twice-born"). Bij degenen met een gezonde aanleg is er sprake van een nauwe relatie tussen religie en geluk. Men ziet het geluk zelf als een bewijs van de waarheid van het religieuze geloof. Men ervaart enthousiasme en

⁷James vermeldt dit "pseudo" niet, maar het gaat om een verder anonieme schrijver die de naam koos van een Dionysius uit de tijd van Jezus die lid was van de Areopagus in Athene en zich bekeerde tot het christendom, om zijn geschriften meer aanzien te verlenen (Störig, 1959, dl.I, p.223).

vrijheid, inclusief morele vrijheid als gevolgen van religieus leven (James, p.78). Een voorbeeld hiervan vormt volgens James (p.79) Augustinus met zijn geveleugelde uitspraak, dat als je God maar liefhebt, alles geoorloofd is, waartoe je geneigd bent. James (p.80) ziet dit optimistische type meer in de katholieke kerk terug en het pessimistische type in de protestantse kerk. Overigens kan het optimisme wel quasi-pathologische vormen aannemen (James, p.82). Het wordt dan onmogelijk het kwade te ervaren of te voelen.

Tegenover degenen met een gezonde aanleg staan degenen met een zieke ziel (lectures VI en VII). Door hen wordt de ervaring van het kwade gemaximaliseerd in plaats van geminimaliseerd. Zij hebben een lage drempel voor angst, pijn en ellende. Het epicureanisme en het stoïcisme zouden als geïnstitutionaliseerde vormen van deze houding van pessimisme gezien kunnen worden (James, p.140). Ook kunnen de "sick souls" tot pathologische vormen van melancholie en depressie of anhedonia komen. Deze pathologieën kunnen zowel tot een a-religieuze houding leiden als tot een vorm van religieuze melancholie. James voert als voorbeelden hiervoor Tolstoj (James, 1902, p.146e.v.) en Bunyan (James, 1902, p.154e.v.) aan. Een citaat van Tolstoj luidt: "And yet I could give no reasonable meaning to any actions of my life. And I was surprised that I had not understood this from the very beginning. My state of mind was as if some wicked and stupid jest was being played upon me by some one. One can live only so long as one is intoxicated, drunk with life; but when one grows sober one cannot fail to see that it is all a stupid cheat. What is truest about it is that there is nothing even funny or silly in it; it is cruel and stupid, purely and simply." (James, 1902, p.151). In gevallen als die van Tolstoj en Bunyan kan melancholie zelfs de vorm van panische angst aannemen. Voor mensen die in zo extreme mate tot dit type behoren is religie vaak de enige houvast.

De kern van de houding van de 'zieke zielen' wordt gevormd door de emoties die opgeroepen worden. James veronderstelt als bekend, dat feiten en gebeurtenissen heel goed samen kunnen gaan met tegenovergestelde emoties. Een zelfde feit kan immers tot verschillende emoties bij verschillende personen en op verschillende momenten bij dezelfde persoon leiden. Er bestaat geen rationeel deduceerbare verbinding tussen een feit en de emoties die door dat feit opgeroepen worden. Emoties hebben volgens James hun bron in een andere bestaanssfeer, namelijk in de dierlijke en spirituele regionen van de menselijke geest. Door emoties geeft de geest waarde en betekenis aan de wereld. Emoties zijn als het ware geschenken vanuit bronnen die niet logisch zijn en buiten onze controle liggen (James, 1902, p.146/147). Bijvoorbeeld de passie liefde: als het komt, komt het; als het niet komt, kan geen enkel proces

van redeneren het dwingen. Toch verandert liefde het geliefde object ("zoals een zonsopgang een bergwand") geheel en geeft het nieuwe betekenis. Hetzelfde gaat op voor jaloezie, aanbidding etc. Het optreden van zowel positieve emoties, zoals liefde, als negatieve emoties, zoals angst liggen buiten onze controle. Het innerlijk van de "zieke zielen" beschrijft James als een soort slagveld waarop tegenovergestelde overtuigingen strijd voeren. Dat verdeelde zelf nu kan een proces van unificatie ondergaan. Het proces van unificatie brengt verlichting voor de persoon in kwestie, met name als het in religieuze context plaatsvindt (hoewel religie slechts één van de vele manieren is). Vaak maken de veranderingen die voortkomen uit het proces van unificatie een incubatietijd op het onbewuste niveau door (James, 1902, p.176). De emoties, die bij het éénworden een belangrijke rol spelen, zijn onbewust reeds aanwezig en komen na een bepaalde tijd tot ontplooiing. Aan het proces van eenwording, of bekering, besteedt James veel aandacht.

Meestal vindt een vorm van bekering tijdens de adolescentie plaats. Bij een bekering komen religieuze doelen die perifeer waren in het leven centraal te staan. Emoties spelen niet slechts een begeleidende rol bij deze verandering, maar verhaasten zelfs deze mentale "rearrangements" (James, 1902, p.195). Op een plotselinge en explosieve manier kunnen emoties, zoals liefde, schuld en angst optreden. Emoties die op zo'n explosieve manier optreden, geven de dingen bijna altijd een ander aanzien. Een plotselinge bekering maakt zeer veel indruk en is een belangrijke fase in de religieuze ervaring⁸. Een bekering is het bereiken van een positief ideaal vanuit een gevoelde toestand van incompleetheid (James, p.195). De emoties die met de verandering van negatief naar positief gepaard gaan, ziet men ook wel als lager respectievelijk hoger. De lagere emoties zoals angst, "worry" en wanhoop zijn ongewenst en hebben, om opgeheven te kunnen worden, tegenovergestelde (positieve) emoties nodig met meer kracht (James, p.208).

James' visie op emoties

Gevoel en individualiteit zijn voor James van centraal belang als hij het heeft over religieuze ervaring. Zonder emoties (die met de religie samenhangen) heeft religie zelfs geen betekenis. De betekenis van religie ligt in de emoties. Religieuze redeneringen en overtuigingen zijn wel zinvol, maar slechts dan als de gevoelens in overeenstemming zijn met die overtuigingen. De ervaring van

⁸In bepaalde kringen binnen de orthodox-protestantse traditie is een plotselinge bekering zelfs tot theologisch dogma gemaakt (een zgn. "Paulus-bekering").

'in relatie zijn met het goddelijke' wordt in de religie als ervaringsfeit gepresenteerd, maar is volgens James (p.445) een product van het gevoel. Emoties geven betekenis aan de dagelijkse werkelijkheid én de religieuze werkelijkheid: "If religion is to mean anything definite for us, it seems to me that we ought to take it as meaning this added dimension of emotion (...)" (James, p.48). Uit het hele betoog van James blijkt dat het gevoel fundamenteel is voor religie; aan religie ligt het gevoel ten grondslag. Gevoelens vormen zelfs de bron van religie: "I do believe that feeling is the deeper source of religion, and that philosophic and theological formulas are secondary products, like translations of a text into another tongue" (James, p.422). Bovendien is volgens James het religieuze ook slechts waar te nemen door gevoel. Emoties vormen steeds de kern van religie, ook in zgn. heiligenlevens. De vruchten van religie zijn dan ook niet los te koppelen van emoties. Dat de kern van religie uit emoties bestaat heeft consequenties: het religieuze leven is niet direct waarneembaar, maar slechts te ervaren.

Emoties nemen zo in de visie van James een cruciale plaats in in de religieuze ervaring. Uit ander werk van James⁹ blijkt dat James emoties niet ziet als één complex geheel, maar als 'losse' gevoelens en affecten die meer of minder duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn. James maakt het onderscheid tussen de verschillende emoties aan de hand van verschillende, bij de emotie passende, fysiologische arousalpatronen. Ook verschillen tussen mensen worden veroorzaakt door verschillen in ontvankelijkheid voor emotionele opwinding. Pott (1992) geeft echter, in kritiek op de emotietheorie van James, aan, dat fysiologische arousal niet kan fungeren als differentiatiegrond voor de verschillende emotiesoorten¹⁰. De emotionele beleving heeft nl. een te gecompliceerd en georganiseerd karakter om het gevolg te kunnen zijn van iets dat zo één dimensionaal is als de fysiologische arousal. De emotietheorie komt -los van de religieuze context- nog uitgebreider aan de orde in paragraaf 3.5.

Naast een onderscheid tussen de verschillende emoties op zich, maakt James ook een onderscheid tussen 'gewone' emoties en religieuze emoties. Religieuze emoties zijn volgens hem als psychische entiteiten te onderscheiden van andere emoties. Een religieuze emotie, denk aan religieuze angst, liefde, vreugde etc., is volgens James (p.28) een gewone emotie, maar dan gericht op een religieus object.

⁹James, W. (1884). What is an emotion?. *Mind*, 9, 188-205. en: James, W. (1890). *The principles of psychology* (vol. I + II). New York: Dover Publ. (1950).

¹⁰Fysiologische arousal kan nooit uitdrukking van emoties als zodanig zijn. Fysiologische arousalpatronen zijn energetische patronen, die globaler zijn en slechts één van de dimensies van emoties weergeven.

Emoties hebben overigens voor James geen logica van buitenaf. Ze "gehoorzamen slechts aan hun eigen logica". Emoties trekken als het ware hun eigen conclusies en komen tot stand op een niet-logische wijze.

1.3 Rudolf Otto

Naast James was in de eerste helft van deze eeuw Rudolf Otto een belangrijk denker over religieuze ervaring. Otto is een typische vertegenwoordiger van de Duitse beschrijvende traditie in de godsdienstpsychologie. Otto benadrukt evenals James het belang van ervaring en onderkent het gevaar van eenzijdige nadruk op leerstellingen (Otto, 1917, p.2). Otto accentueert daarbij echter, in tegenstelling tot James, het verschil tussen het goddelijke en het menselijke. Het goddelijke, door Otto ook het heilige genoemd, is deels ontoegankelijk voor menselijke rationele begrippen (Otto, p.5). Het heilige is niet te bevatten voor de mens, maar staat (deels) als categorie tegenover het menselijke. Deze tegenstelling tussen het heilige en het menselijke geeft aan dat het bij de ervaring van het heilige om een zeer bepaald soort ervaring gaat. Het heilige is de categorie waar het bij Otto in de religieuze ervaring om gaat. Hoewel men vanuit het heilige wel op andere terreinen, zoals de ethiek terecht komt, ontspringt het heilige zelf niet uit iets anders. Het heilige heeft een moment in zich, dat zich aan rationalisering onttrekt en, in de termen van Otto, "arretion" is: niet voor begrip toegankelijk. Gewoonlijk betekent heilig 'volmaakt goed' en heeft het betrekking op het morele. Het heilige bij Otto omvat echter meer dan het morele. Het is het meest innerlijke element van de religie. Omdat 'het heilige' gewoonlijk alleen het volmaakt goede betekent, geeft Otto er de voorkeur aan het heilige als "het numineuze" aan te duiden (p.6).

Een belangrijk element in religieuze ervaring is het gevoel van afhankelijkheid. Om afhankelijkheid in religieuze context te onderscheiden van meer alledaagse vormen van afhankelijkheid gebruikt Otto (p.10) het begrip "creatuurgevoel": het gevoel een schepsel te zijn, in zichzelf niets te betekenen en te vergaan tegenover datgene, wat boven al het geschapene is. Dat overmachtige, of beter die Overmachtige is niet met rationele begrippen grijpbaar en slechts aan te duiden door verwijzing naar de eigen aard van de gevoelsreactie¹¹. Het is uitsluitend zelf te beleven.

¹¹Voor Roscam Abbing (1981, p.192) is dit niet bevredigend. De principiële scheiding tussen het rationele en het irrationele heeft tot gevolg, dat niet duidelijk wordt of de mens te maken heeft met "der" of "das" Heilige. Een ander gevolg van die principiële scheiding tussen het irrationele en het rationele is, dat de religieuze beleving in zichzelf waardevrij

Het numineuze zelf is irrationeel. Het is slechts aan te duiden en te benoemen door de gevoelsreactie die op gang wordt gebracht. Uit de gevoelsreactie blijkt de aard van het numineuze: het numineus bewustzijn is bewustzijn van een *mysterium tremendum et fascinans*. De inhoud van dat mysterium is alleen door het gevoel te kennen. Achtereenvolgens komen nu de verschillende kenmerken van het numineuze, "het mysterium tremendum et fascinans", zoals Otto die in de hoofdstukken 4 t/m 9 in *Das Heilige* beschrijft, aan de orde. De kenmerken van het numineuze komen hier zo uitgebreid aan de orde, omdat daaruit het meest uitgesproken de rol blijkt die Otto toeschrijft aan affectiviteit.

(a) Het gevoel van het *tremendum* lijkt op vrees, hoewel het hier echter slechts om een analogie gaat (p.13e.v.). Het wezen van het *tremendum* is onafhankelijk van intensiteit van het gevoel. In het Oude Testament is 'toorn van God' een aanduiding voor datgene wat numineuze tremor opwekt. Soms is daar zelfs sprake van verwantschap met demonische elementen. Het *tremendum* is uitdrukking en kenmerk van het heilige. We hebben hier uiteraard niet met een rationeel begrip te doen. Hooguit lijkt het op een rationeel begrip. Bewustzijn van het *tremendum* verstoort de goedheid, liefde etc. die gewoonlijk als synoniem voor religie worden gezien. Het *tremendum* vervult met angst en ontzag. Daarom probeert men het vaak te verdringen. Het *tremendum* blijft altijd irrationeel, ook al wordt het ingevuld met een rationeel begrip, zoals goddelijke gerechtigheid.

(b) Het numineuze is niet alleen *tremendum*, maar ook *majestas*, het overmachtige (p.21e.v.). Men ervaart macht en ongenaakbaarheid tegenover eigen nietigheid. De ervaring van de *majestas* en de daaruit voortvloeiende deemoed en afhankelijkheid worden vooral door mystici (bijvoorbeeld geciteerd in Otto, p.23) expliciet onder woorden gebracht.

(c) De *energie* van het numineuze wordt uitgedrukt in levendigheid, harts-tocht, emoties, wil, kracht, opwindend, dadendrang (p.25e.v.). Het is de eigenschap van het numineuze, dat het gemoed van de mensen activeert en met spanning en dynamiek vervult, in ascese, in ijveren tegen de wereld of in heroïsche daden. Het energieke, het tot daden dringende, is altijd in tegenspraak geweest met de rationele, filosofische godheid.

(d) Het *mysterium* zelf is, hoewel zeer nauw verbonden met het *tremendum*, toch als aparte grootheid daarvan te onderscheiden (p.27e.v.). Het mysterium

lijkt te zijn. Het religieuze beleven blijft onduidelijk: heeft men te maken met het demonische of het goddelijke?

is het "gans andere" van het numineuze¹². Het mysterium wekt bewondering en verwondering, maar ook 'stupor' en bevreemding. Het mysterium ligt niet zozeer in het feit, dat mijn begripen bepaalde grenzen heeft, maar in het feit dat ik op iets volstrekt anders stuit dat incommensurabel is met mijn wezen en niet in mijn werkelijkheid thuishoort. De inhoud van het mysterium bestaat in het gevoel. In de ervaring van deze gevoelsinhoud zijn drie fasen te onderscheiden (p.33/34). Eerst is het mysterium slechts bevreemdend, vervolgens wordt het een paradox: het is niet alleen niet met het verstand te bevatten, maar gaat zelfs tegen het verstand in. De laatste fase, de antinomische, is een verscherping van de paradox. Het gaat niet alleen tegen het verstand in, maar het mysterium bevat inhoudelijke tegenstellingen. Deze momenten worden in de mystieke traditie nog meer expliciet beleefd en verwoord, dan in de 'gewone' religie.

Het mysterium tremendum wordt vooral bezongen in gedichten. In die gedichten (bijvoorbeeld Otto, 1917, p.37/38) wordt de irrationaliteit en complexiteit ervan wel recht gedaan, terwijl men in omschrijvingen van het mysterium tremendum moet stoppen bij rationale begrippen, die slechts zwakke analogieën vormen.

(e) Het mysterium is ook *fascinans* (p.39e.v.). Ook het fascinans is irrationeel. Maar begrippen uit de rationaliteit die ermee overeenkomen zijn o.a. liefde, erbarmen en medelijden. De religieuze beleving is echter lang niet uitgeput met deze begrippen, hoe belangrijk ze ook zijn voor de religieuze ervaring. Men ervaart het fascinans als het wondervolle van de godheid, dat te vergelijken is met de toorn van God bij de majestas. Het wondervolle uit zich in genade en verzoening. Ervaring van het fascinans is gegrepen zijn door het numineuze, als een doel op zich. Daarmee begint het religieuze leven. Ervaring van het fascinans roept verlangen op en is indrukwekkend. Zoals gezegd horen genade en verzoening bij het fascinans. Genade en verzoening hebben

¹²Met betrekking tot het begrip "das Ganz Andere" haalt Roscam Abbing (1981, p.267) Van Baaren aan, die stelt, dat Otto met zijn visie op God als "das Ganz Andere" miskent, dat de wezens en machten, waarin men in vele religies gelooft, juist niet geheel anders zijn. Otto heeft wat uitzondering was, tot regel gemaakt en daardoor de kijk op de werkelijke religies vertroebeld. Ook verzet Van Baaren zich tegen de gedachte, dat het tot de algemene karakteristieken van religies behoort, dat de mens daarin geconfronteerd wordt met het laatste en uiterste. Dat is slechts een stelling die ontleend is aan de sfeer van geloof of metafysische ontologie, maar geen beschrijving van de werkelijkheid. Uit de praktijk blijkt, dat ervaringen van het strikt numineuze (en intenties gericht op het ultimale) niet algemeen zijn. Religie als ontmoeting met "das Ganz Andere" is meer een zeldzame uitzondering, dan regel. Godsdienst als confrontatie met het ultimale is niet noodzakelijk (p.316).

dan ook altijd een irrationele kern, door het in zichzelf bijzondere karakter van het fascinans. Volgens Otto wordt deze kern van irrationaliteit door James in "The Varieties" te veel verwaarloosd, terwijl het in volgens Otto alle religies, inclusief de christelijke, een rol speelt.

(f) Het mysterium heeft ook een ontzagwekkend ("*ungeheuer*") karakter (p.50e.v.). Een basisgevoel van het numineuze is het "unheimliche", dat numineuze vrees veroorzaakt. "Ungeheuer" is datgene, dat de grenzen van ons begrijpen te boven gaat; dat roept angst en ontzag op.

(g) Tenslotte wordt het numineuze gekenmerkt door wat Otto *augustum* noemt (p.62e.v.). Het numineuze heeft een absolute waarde. Daartegenover kan de mens slechts een gevoel van devaluatie hebben. Niet alleen het handelen maar het gehele menselijke bestaan heeft geen waarde ten opzichte van het *augustum* van het numineuze. En aangezien een dergelijk *augustum* een wezenskenmerk van het numineuze is, kan religie slechts gehoorzaamheid en dienstbaarheid zijn, niet gedwongen door het overmachtige, maar als een erkennend buigen tegenover de heiligste waarde.

Uit de bovengenoemde eigenschappen van het numineuze blijkt, dat het mysterium *tremendum* et *fascinans* een tweezijdige inhoud heeft, die zich aan het gevoel openbaart¹³. Het mysterium is zowel afstotend als aantrekkelijk¹⁴.

Samenvattend kunnen we zeggen dat bij Otto het rationele in de idee van het goddelijke datgene is dat toegankelijk is voor het menselijk denkvermogen in de vorm van definieerbare begrippen. Om dit rationele heen ligt de geheimenisvolle, duistere sfeer, die zich niet aan het gevoel, maar wel aan het denken onttrekt. Dit is het domein van het irrationele. Men kan proberen het irrationele zoveel mogelijk te verkennen en te omschrijven. Het irrationele volledig uitbannen of onderbrengen in rationele termen is echter onmogelijk. De enige manier om het irrationele te kennen is door het gevoel en de eigen ervaring; de taal zal nooit volledig in staat zijn weer te geven wat zich in de ziel kan bevinden.

¹³Otto maakt volgens Roscam Abbing (1981, p.194) niet duidelijk of de religieuze mens ambivalent staat ten opzichte van het heilige, omdat (1) het heilige in zichzelf tweevoudig zou zijn, of omdat (2) het heilige een tweevoudige relatie tot de mens heeft, of omdat (3) het van de instelling van de mens afhangt welk van beide facetten hem aanspreekt. De vraag is wat men in de beleving nu eigenlijk beleeft.

¹⁴Volgens Vergote (1967, p.370) drijft, binnen de perken van de religie, een zekere angst voor het heilige en voor God de mens er zelfs toe, zich teweer te stellen tegen de goddelijke tegenwoordigheid of tegen de eisen van de religie. Deze verdediging kan de vorm aannemen van ontkenning, van ironie, of van schaamte ten aanzien van religieuze aangelegenheden. Deze gezindheid kan tot een soort praktisch atheïsme leiden.

Irrationale en rationele elementen houden elkaar in evenwicht¹⁵. De irrationaliteit geeft aan, dat religie meer omvat dan louter rationele begrippen. De rationele elementen op hun beurt behoeden religie voor irrationeel fanatisme en mysticisme.

De mens heeft, ondanks de eigenschappen van het heilige, wel het vermogen het heilige echt te kennen. Dit vermogen noemt Otto (1917, p.166) divinatie (ook wel: innerlijk getuigenis van de Heilige Geest). Divinatie is een godsontmoeting, die gepaard gaat met religieus gevoel. Bij divinatie gaat het om een vermogen tot contemplatie, tot het leren om aanschouwingen en gevoelens te beleven. Door divinatie wordt de werkelijkheid niet theoretisch gekend, maar door middel van intuïtie. In deze zin is het begrip divinatie door Schleiermacher (volgens Otto, p.168) gebruikt. Echter, in kritiek op Schleiermacher stelt Otto, dat het vermogen tot divinatie niet algemeen is; het komt niet bij iedere religieus overtuigde voor. Slechts divinatorische naturen (Otto noemt bijvoorbeeld Goethe) hebben dat vermogen. Dit sluit echter niet uit dat mensen over een vermogen (weliswaar lager van niveau dan de divinatie) beschikken om het numineuze door het gevoel te aanschouwen.

Om daadwerkelijk religieus inzicht te verkrijgen moet volgens Otto (p.195) worden uitgegaan van het vermogen van ontvankelijkheid en een beoordelingsprincipe die beide in algemene aanleg aanwezig zijn. Op het gebied van het religieuze voelen en de religieuze ervaring is bij de meeste mensen die aanleg slechts als ontvankelijkheid aanwezig, d.w.z. als "Erregbarkeit" voor religie. Een hoger niveau, onafleidbaar van de ontvankelijkheid, is volgens Otto

¹⁵In de visie van Otto gaan tenslotte het irrationele en het rationele samen, hoewel het irrationele religieuze gevoel toch primair en essentieel blijft in de visie van Otto. De vraag is nu, volgens Roscam Abbing (1981, p.187), of dit alles het enige alternatief is voor een terecht verworpen rationalisme of sensualisme. Roscam Abbing wijst erop, dat als alternatief onvoldoende is gezien en gewogen de mogelijkheid van wat men zou kunnen noemen "personalisme", in dit geval de religieuze ik-Gij-relatie. Dat Otto dat alternatief onvoldoende ziet heeft als oorzaak dat hij het personalistische (evenals het ethische) brengt op rekening van het rationele, wat bij hem toch altijd iets afgeleids heeft ten aanzien van het meer essentiële irrationele. Roscam Abbing meent, dat het beter is te spreken van een eenheid van het emotionele en mentale in plaats van een koppeling, waarin het irrationele altijd essentiler is dan het rationele. In het religieuze is er eenheid van gevoelens en voorstellingen. Welke van beide men primair noemt, hangt af van wat men onder primair verstaat. In bepaald opzicht zijn gevoelens primair, omdat zij het materiaal bieden van datgene wat mentaal geduid wordt. In ander opzicht moet men stellen, dat de voorstelling primair is aan de beleving ervan. De religieuze mens gelooft, dat God de Heilige is, en beleeft vanuit dat bewustzijn en in het perspectief daarvan allerlei als heilig. Religieuze gevoelens zijn niet los te denken van het individuele en zelfs collectieve culturele klimaat.

(p.197) het vermogen de geest binnen in jezelf te horen en het vermogen tot divinatie. Een nog hoger niveau dat ook onherleidbaar is wordt gevormd door de persoon die zelf in alle volheid "de geest heeft" én zelf tot object van divinatie wordt.

Otto's visie op emoties

Evenals bij James blijkt bij Otto het gevoel het meest wezenlijke van religieuze ervaring te zijn. Bij Otto openbaart het numineuze zich via een (onherleidbaar) gevoel. Daarmee is direct aangegeven, welke rol het affectieve speelt bij Otto: zonder gevoel is het numineuze niet te ervaren. Het numineuze gevoel is uniek, maar heeft toch veel overeenkomsten met andere gevoelens. Als gevolg van die overeenkomsten kunnen andere gevoelens het numineuze gevoel of het numineus bewustzijn opwekken. Het numineus bewustzijn is namelijk een deels aangeboren capaciteit, die opgewekt kan worden. Er is dan sprake van een soort prikkelingsketen. Het ene gevoel wekt het andere op etc., tot het numineus bewustzijn opgewekt is (bijv. Otto, 1917, p.9).

Eén van de prikkelingen voor het opwekken van het gevoel van het numineuze is het gevoel van het verhevene. Sterker nog echter wordt het numineus bewustzijn opgewekt door de expressie van levende personen, die in hun gebaren en houdingen de ervaring belichamen. Het feit dat het numineuze gevoel opgewekt kan worden door andere gevoelens sluit niet uit, dat het numineuze gevoel zelf onherleidbaar is. Het is niet te verklaren uit die andere gevoelens, de gebeurtenissen of anderszins.

Het numineuze gevoel, evenals het numineuze zelf, is in de kern irrationeel. Het irrationele is niet in verklaringsbegrippen te vangen. De irrationele kern van het numineuze gevoel wordt als het ware omgeven door rationele elementen. Het numineuze gevoel kan opgewekt worden omdat die rationele elementen geprikkeld kunnen worden door andere gevoelens. In wezen verschilt Otto's visie op het numineuze gevoel niet van zijn visie op andere gevoelens. Hij vergelijkt bijvoorbeeld de irrationele kern van het rationele van het religieuze of numineuze gevoel met de emotie liefde. Ook in die emotie is sprake van zowel het irrationele, nl. de geslachtsdrift, als het rationele, nl. toeneigings naar de ander¹⁶. Een andere, volgens Otto soortgelijke verbinding tussen het rationele en het irrationele zie je in poëzie en liederen, waarvan Otto er verscheidene opgenomen heeft in de bijlagen van *Das Heilige*.

¹⁶Rationaliteit is voor Otto datgene dat in rationele begrippen definieerbaar is; geslachtsdrift blijktbaar niet, toeneigings wel.

Concluderend is vast te stellen, dat emoties bij Otto vooral irrationeel zijn en hun waarde ontleen aan hun vermogen toegang te geven tot een werkelijkheid die voor de zintuigen en andere functies, zoals denken, ontoegankelijk zijn.

1.4 James B. Pratt

De meest invloedrijke opvolger van William James was J.B.Pratt (1875-1944). Zijn *The Religious Consciousness* (1920) heeft (bijvoorbeeld volgens Wulff 1991, p.518) decennia lang als standaardwerk in de godsdienstpsychologie gegolden. Een belangrijk punt van overeenkomst tussen James en Pratt is het belang dat beiden toekennen aan affectiviteit voor religieuze ervaring. De reden dat Pratt, naast James, is opgenomen in dit overzicht vormt niet alleen zijn langdurige invloed op het denken in de godsdienstpsychologie over o.a. religieuze ervaring, maar ook en vooral het feit dat Pratt met name op het gebied van de affectiviteit belangwekkende en originele concepten heeft ontwikkeld die in het volgende besproken zullen worden. Zowel James als Pratt zagen in gevoelens en in de grenzen van het bewustzijn de voornaamste bronnen van religieuze ervaring. Een groot verschil echter tussen Pratt en James is de nadruk die Pratt legt op 'gewone' religieuze ervaring in plaats van de buitengewone religieuze ervaringen waar James melding van maakt. Spectaculaire bekeringen komen volgens Pratt slechts voor als men in een bepaalde theologische traditie leeft. Pratt verwijt James, dat het nemen van dergelijke zeer ongewone bekeringen als standaard die theologische conventies alleen maar versterkt. Theologische leerstellingen met betrekking tot bekeringen hebben een soort kunstmatige religieuze ervaring geïnduceerd. Vervolgens heeft de (godsdienst)psychologie die ervaring weer bestudeerd, zodat er sprake is van een vicieuze cirkel (Pratt, 1920, p.154). Pratt (1920, p.123) ziet bekering als de unificering van het karakter, als het bereiken van een nieuw zelf. Hoewel een bekering in deze zin dus niet altijd spectaculair hoeft te zijn, heeft ze wel indringende emotionele effecten.

Pratt definieert religie als volgt: "religion is the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies" (Pratt, 1920, p.2). Met het begrip "attitude" in deze definitie bedoelt Pratt de responsieve kant van het bewustzijn (incl. gevoel) te benadrukken. Deze op het transcendente gerichte attitude kan de vorm aannemen van mystieke ervaring. Pratt (p.339) onderscheidt twee typen mystieke ervaring, de milde en de extreme

vorm. Het milde type komt veel vaker voor dan het extreme type, maar krijgt vaak weinig aandacht. Met milde mystieke ervaring bedoelt Pratt de 'gewone' religieuze ervaring, die onder woorden gebracht vaak weinig meer is dan een geloofsverklaring. Beide typen mystieke ervaring definieert Pratt (p.337) als "the sense of the presence of a being or reality through other means than the ordinary perceptive processes or the reason". Het gaat Pratt dan nadrukkelijk om het voelen van, niet om het geloven in die aanwezigheid. Mystieke ervaring behelst een onmiddellijk en intuïtief voelen van een werkelijkheid die boven het eigen leven uitgaat. Mystieke ervaring bestaat uit twee aspecten: de cognitieve inhoud van een grote waarheid en het emotionele karakter van mystieke ervaring, de vreugde en "sweetness" (Pratt, p.348).

Pratt benadrukt steeds dat (milde) mystieke ervaringen geen zeldzaamheden zijn, maar bij een grote groep mensen voorkomen. Deze mensen leiden niet aan een pathologisch verschijnsel, maar voelen zich (integendeel) vaak zelfs gelukkiger dan degenen die dergelijke ervaringen niet kennen¹⁷.

De "feeling background"

Pratt gaat ervan uit, dat de vage en vaak ongearticuleerde milde mystieke ervaringen stammen uit een regio van het bewustzijn, die hij de "feeling background" (Pratt, 1907, p.9) noemt¹⁸. Het concept van de "feeling background" werpt een nieuw licht op de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring. In tegenstelling tot het rationele, cognitieve en beschrijfbaar deel van het bewustzijn dat is samengesteld uit het vermogen tot het vormen van ideeën en uit sensorische ervaringen, is de "feeling background" relatief amorf en niet gedifferentieerd. De "feeling background" bestaat uit het gevoel en de grenzen van het bewustzijn. De "feeling background" omringt als het ware de

¹⁷Deze veronderstelling werd decennia later bevestigd in een onderzoek van Greeley (1975), waarin het voorkomen van mystieke ervaring .34 correleert met de Positive Affect Scale (ontwikkeld door Bradburn, 1969) en -.34 met de Negative Affect Scale. De Positive Affect Scale geldt als één maat voor psychisch welbevinden en de Negative Affect Scale is gerelateerd aan de traditionele indicatoren van een slechte mentale gezondheid. Bij een strakkere definiëring van mystieke ervaring in meer klassieke termen wordt de correlatie met de positieve schaal zelfs verhoogd tot .52. Vergelijkbare resultaten werden gehaald in een onderzoek van Hay & Morisy (1978) in Groot-Brittannië.

¹⁸Uit later werk (Pratt, 1920, p.46) blijkt dat Pratt zijn concept van het onderbewuste ("the subconsciousness") baseert op het werk van Myers. Pratt stelt zich het onderbewuste voor als veel groter dan het bewuste; het onderbewuste strekt zich als het ware onder het bewuste uit.

kleine eilanden van ideeën en sensaties als een 'grote kolkende zee'. Via de "feeling background" zijn wij verbonden met ons eigen verleden en met onze voorouders en ons ras. Wijzen van voelen, denken en handelen in religieuze zaken worden door de ene generatie overgedragen op de mentale achtergrond van de volgende generatie (Pratt, 1920, p.79). Aangezien de "feeling background" instinctieve reacties en aanpassingen aan de wereld bevat, functioneert deze als de oorsprong van de waarden in iemands leven. De "feeling background" vormt vaak dat deel van iemands leven dat waarde heeft voor anderen. De religieuze ideeën en emoties die zich in de marges van het bewustzijn bevinden raken op zodanige wijze verweven met onze geest, dat we nooit afstand kunnen nemen van die ideeën en emoties. Ze beïnvloeden voortdurend de manier waarop we de werkelijkheid waarnemen (p.62).

Pratt onderscheidt religieuze gevoelens van andersoortige gevoelens en instincten. Een instinct wordt door Pratt (p.70) omschreven als "an inherited tendency to act and feel in a specific and characteristic fashion upon the perception of a specific stimulus". Religieuze handelingen en gevoelens zijn volgens hem niet instinctief in de zin zoals woede en liefde dat volgens hem wel zijn (Pratt, p.71). De aangeboren mogelijkheid van een "conscious attitude" (p.71) ten opzichte van het goddelijke echter wordt wel grotendeels gedetermineerd door instincten, de specifieke aangeboren neigingen. Sommige instincten - en de daarmee correlerende emoties- zijn volgens Pratt in dit verband van meer belang dan andere. Pratt noemt als voorbeelden van instincten die de religieuze houding beïnvloeden: vrees ("fear"), ontzag en de "tender emotion". Pratt (p.72) ziet de invloed van instincten bevestigd door het feit dat religieuze ideeën en gevoelens zich altijd doen gelden in het individu, ongeacht sociale interventie.

Drie geloofstypen

Pratt onderscheidt drie typen geloof: primitieve gelovigheid, intellectueel geloof en emotioneel geloof. Het primitieve geloof is de neiging te geloven wat verteld wordt zolang zich geen reden tot twijfel voordoet. Primitief geloof hoort bij de kindertijd van zowel het individu als het ras. In de primitieve gelovigheid worden vooral de traditionele en historische aspecten van religie benadrukt. Het intellectuele geloof verweert zich tegen twijfels met redenen die vaak ontleend zijn aan de autoriteit van 'experts'. In het intellectuele geloof komen met name de rationele aspecten van religie naar voren. Het emotionele geloof ontleent zijn kracht aan de "feeling background". Emotioneel geloof

vormt voor Pratt het eigenlijke religieuze geloof, gegrond in de hele psychofysische organisatie van de persoon en zich bevindend in het gebied van instinctieve behoeften, intuïties en gevoel. Gevoelens geven kracht aan het geloof, of zoals Pratt het zelf uitdrukt "feeling is important for religious belief not in supplying its content -or supplanting its content- but in lending it strength" (Pratt, 1920, p.215). Overigens benadrukt Pratt dat de uitdrukking "emotioneel geloof" niet te nauw geïnterpreteerd moet worden. De affectieve dimensie van het menselijk leven is namelijk uitgebreid gestructureerd. Een emotie onderscheidt zich van gevoel ("feeling") door elementen die in zichzelf niet affectief zijn volgens Pratt (p.214). "Whether or not we accept the James-Lange theory, a full-fledged emotion always involves an ideal element. It is a complex of feelings chrystallized about an explicit or implicit meaning -which may be in part the cause or in part the effect of the feelings and their bodily expressions- and tending always to some form of activity." (Pratt, p.214). Emotioneel geloof is gebaseerd op de overtuiging van Gods bestaan, deze overtuiging roept allerlei emoties op die voortdurend tot bepaalde activiteiten kunnen leiden. Emotioneel geloof heeft dus, net als de andere geloofstypen, een uitgekristalliseerde betekeniskern (Pratt, p.215).

Het is zeer verschillend per persoon hoe gevoelig men is voor datgene wat opwelt in de marges van het bewustzijn. Een relatief kleine en niet-invloedrijke marge is typerend voor de heldere, rationele denker. Mensen die mystieke ervaringen melden zouden een bredere marge hebben. Aannemend dat een smalle marge geloof van het emotionele type uitsluit, onderscheidt Pratt nog een vierde type, het vrijwillige (volitional) geloof. Dit type geloof kan systematisch gecultiveerd worden door tegengestelde ideeën te minimaliseren en zich bewust te richten op de inhoud van het gewenste geloof.

Pratt's visie op emoties

Om de visie van Pratt op gevoelens of emoties duidelijk te krijgen moeten zijn uitspraken hierover in *The Religious Consciousness* bijeen gesprokkeld worden. Het is in ieder geval duidelijk dat voor Pratt gevoelens en emoties een grote rol spelen als het gaat om religieuze ervaring. Van alle typen geloof acht Pratt het emotionele geloof immers het eigenlijke religieuze geloof. En het gaat bij religieuze ervaring (in de extreme vorm) vooral om een onmiddellijk *voelen* van een andere werkelijkheid.

Pratt (1920, p.175) geeft aan, dat verwachting en emotionele opwinding de geest openmaken voor bepaalde ervaringen. Emoties vormen zo een

voorwaarde voor religieuze ervaring. Deze voorwaarde kan vervuld worden door bijvoorbeeld het zingen van liederen. Het lied vormt dan een gereedschap voor het produceren en communiceren van emoties. De geest kan zo vervuld raken van emoties, dat alles naar de achtergrond verdwijnt, en slechts bijvoorbeeld de wens om Gods wil te doen over blijft. Overigens gaat het dan wel om een intensieve vorm van religieuze ervaring.

Vormen emoties voor Pratt enerzijds een voorwaarde voor religieuze ervaringen, anderzijds stelt Pratt (1920, p.184) dat emoties een altijd optredend produkt zijn van georganiseerde en collectieve intensieve religieuze ervaringen, zoals massa-revivals. Eén effect van de heftige emotionaliteit bij revivals noemt Pratt (p.190) het ontbreken van het redelijk denkvermogen. Daarbij meent Pratt (p.194) dat de inhibitie van de ratio, de inhibitie van vrij en verantwoordelijk individueel handelen, samengaan met het forceren van emoties en overtuigingen en bepaalde fysieke reacties de persoonlijkheid vernauwen en de mens onwaardig zijn. Deze mening over emoties in de religieuze ervaring lijkt erop te wijzen dat Pratt op een traditionele manier affectiviteit negatief waardeert. Emoties komen dan naar voren als irrationele verstoorers van het redelijk denkvermogen van de mens, als uitbarstingen die afbreuk doen aan de waardigheid van een persoon. Maar dit is niet het enige dat Pratt over emoties en gevoelens te berde brengt. Zoals hierboven reeds is besproken hanteert Pratt namelijk in zijn opvattingen over religie het concept "feeling background" dat aanleiding geeft de emotie-opvatting van Pratt minder traditioneel te duiden dan op het eerste gezicht voor de hand lijkt te liggen. De "feeling background" zelf is bij Pratt niet-cognitief, irrationeel en instinctief van aard. Vanuit die feeling background echter ontstaan religieuze ideeën en religieuze emoties. Deze religieuze emoties zijn cognitiever, minder instinctief en rationeler dan de feeling background waaruit ze ontstaan. Zoals in vorige paragraaf reeds is uiteengezet acht Pratt religieuze emoties niet instinctief in de zin zoals woede en liefde dat wel zijn. Religieuze gevoelens vormen volgens Pratt veeleer een beïnvloeding van de waarneming en de gehele religieuze attitude. De affectieve dimensie van het menselijk leven is volgens Pratt gedifferentieerd. Zo onderscheidt Pratt gevoelens van emoties op grond van de ideeën-inhoud van emoties die bij gevoelens ontbreekt. Emotioneel wil bij Pratt zeggen: dispositioneel, met een grote mate van ideeën-inhoud, met een (uitgekristalliseerde) betekeniskern. Emotioneel wijst op meer dan op 'zomaar' een gevoel.

In het licht van het voorgaande is het niet verbazingwekkend dat Pratt tevens een nauwe band schetst tussen emotionaliteit en symbolen. Pratt (1920, p.286) meent nl. dat een object of handeling pas een religieus symbool kan

worden als het de emotionele laag van het religieuze leven is binnengegaan. Symbolen appelleren aan de emotionele laag van het religieuze bewustzijn; dit geeft zeggingskracht aan symbolen. De verbinding tussen object, i.c. het symbool en een emotie wordt meestal reeds gedurende de kindertijd gelegd.

De opvatting van Pratt over affectiviteit blijkt tweeledig. Aan de ene kant worden emoties verbonden met het ontbreken van de ratio en met de mens onwaardige verschijnselen. Anderzijds benadrukt Pratt herhaaldelijk het gedifferentieerde karakter van affectiviteit en ziet hij bij m.n. emoties (i.t.t. gevoelens) een verbinding met een cognitieve inhoud en met uit de emotie voortvloeiende acties. Vooral met deze laatste opvatting vertoont Pratt verrassende overeenkomsten met moderne emotietheorieën zoals die van Frijda (zie hoofdstuk 3).

1.5 Gordon W. Allport

In het werk van Allport vinden we een goed voorbeeld van hoe religie in de psychologie van die tijd een centrale plaats innam in de persoonlijkheidsontwikkeling. Voor ons onderwerp is Allport tevens van belang omdat hij, hoewel niet nadrukkelijk, een emotietheorie hanteert die z'n tijd in sommige opzichten tamelijk vooruit is. Evenals voor James, is het centrale thema voor Allport de enorme verscheidenheid aan vormen van religieuze ervaring. Allport zoekt daarbij naar een universeel aspect in die ervaringen, zoals een universeel religieus gevoel. Overigens benadrukt Allport (1950, p.16) dat religiositeit niet alleen bestaat uit een emotioneel deel; naast het emotionele speelt ook altijd het kennisdeel een rol in religie. Volgens Allport (p.54e.v.) speelt het religieuze gevoel een autonome en verenigende rol in de persoonlijkheid en is het menselijk leven essentieel afhankelijk van geloof. In het religieuze gevoel worden alle psychische functies geïntegreerd. Het religieuze gevoel geeft een samenhang tussen de psychische functies.

Een universeel aspect in de religie wordt zoals gezegd volgens Allport gevormd door religieuze gevoelens. Persoonlijke religieuze gevoelens, aldus Allport (1950, p.3) "are very much alive and will perhaps always remain alive, for their roots are many and deep". Religieuze gevoelens hebben noch een standaard basisvorm noch een gemeenschappelijke oorsprong (p.6). Ze hebben wel een persoonlijke vorm. Elk individu kent karakteristieke gevoelens en telkens terugkerende concepten, die in hoge mate typerend zijn voor zijn eigen psychisch functioneren. Religie en religieus gevoel komen tot stand

onder invloed van een complex geheel van factoren uiteenlopend van lichamelijke behoeften tot de responsvraag vanuit de omringende omgeving. Deze verschillende factoren spelen ook een rol bij de vorming en rijping van het religieuze gevoel, zoals in de volgende paragraaf besproken zal worden.

Vorming van religieuze gevoelens

Als eerste factor noemt Allport (1950, p.9 e.v.) "organic desires" (lichamelijke behoeften). Het gaat hier om basale behoeften als veiligheid en geborgenheid. De meest volwassen vorm van de wensen vanuit het organisme is het zoeken naar zekerheid, vaak in de vorm van een soort kameraadschap, die hoger reikt dan het aardse. In crisisperioden zijn dergelijke wensen meer acuut. Hoewel de wensen verschillen per persoon, zijn de volgende aan te wijzen: wensen tot macht, kracht, veiligheid, kosmische perfectie, liefde en kennis. Uit de organische wensen ontstaat de ultieme individualiteit van het religieus gevoel.

Een tweede factor die een rol speelt bij religieuze gevoelens is het temperament. Verschillen tussen personen in temperament leiden tot verschillen in voorkeur voor bepaalde religieuze overtuigingen en rituelen.

Ten derde zijn "psychogenetische" wensen en spirituele waarden van belang bij de ontwikkeling van religieus gevoel. Hieronder verstaat Allport wensen, die, in tegenstelling tot de organische wensen, geobjectiveerd zijn. We verlangen bijvoorbeeld naar informatie en noemen de verkregen kennis waarheid. Ook het zoeken van bevrediging van de innerlijke onrust die tot het goede of tot esthetische waarden leidt, valt hieronder. Alles dat voorziet in bevrediging van deze psychogenetische wensen vormt een waarde ("value"). Waarden zoals goedheid en schoonheid bepalen mede de objecten van onze aandacht. Overigens hoeven de psychogenetische wensen niet altijd te leiden tot sociale of spirituele waarden. Er kan ook sprake zijn van waarden die slechts op zelfexpressie gericht zijn. De religie treedt volgens Allport op als hoedster van de waarden.

De vierde factor bij de totstandkoming van het religieuze gevoel is het zoeken naar betekenis, naar (rationele) verklaringen. In dit verband merkt Allport op dat emoties en rede vaak ten onrechte van elkaar worden gescheiden. Elke emotie heeft volgens Allport cognitieve ingrediënten. Subjectieve religie houdt een onscheidbare verbinding in van emotie en rede, van gevoel en betekenis. Door de verbinding van het cognitieve en het affectieve krijgt religie verklarende betekenis.

Tenslotte vormt de cultuur en aanpassing aan de cultuur de vijfde factor in de ontwikkeling van religieus gevoel. Vooral in de jeugd is dit een belangrijke bron voor religieuze ontwikkeling. Er is sprake van rituelen, mythen en een religieus instituut. Verwoesting van het religieuze systeem, dat afhankelijk is van cultuurelementen, leidt tot desastreus gevolgen. Individueel religieus gevoel is een replica van het culturele model. Religie heeft zowel voor het individu als voor de samenleving een functie. Al deze vijf elementen spelen een rol. Het gewicht dat aan elk element wordt toegekend verschilt echter per persoon.

Persoonsontwikkeling

Religieus gevoel vormt zich meestal in de jeugd. In de vroege kindertijd zijn de eerste religieuze responsen sociaal van aard. Rituelen worden geleerd, zonder dat hun betekenis volkomen duidelijk is voor het kind. Er is sprake van sociaal leren: het hoe is belangrijker dan het wat. Kinderlijke religieuze ideeën worden gekenmerkt door egocentrisme. Bovendien kunnen groteske fantasieën voorkomen. De godheid wordt enorme kracht en energie toegekend. Een ander kenmerk in de vroege kindertijd is antropomorfisme. De godheid wordt vormgegeven naar de mannelijke vaderfiguur.

Tijdens de adolescentie treedt een transformatie van de religieuze houding op tot echte persoonlijkheidskenmerken. Meestal begint dit als reactie op ouders en cultuur. Men verschuift naar een ander religieus instituut dan dat van de ouders. Een meer rationele inslag doet de religie soms geheel verdwijnen. Adolescenten kunnen opportunisten of hedonisten worden; schaamte- en schuldgevoelens kunnen ontstaan naar aanleiding van seksuele conflicten. Tevens is tijdens de adolescentie vaak sprake van een bekering. Religieus 'ontwaken' kan in de vorm van zo'n bekeringservaring plaatsvinden, maar een bepaalde gebeurtenis kan ook als emotionele stimulus functioneren. Een geleidelijke ontwikkeling is ook mogelijk. Tijdens de adolescentie kan de religie intense gevoelens losmaken. Allport beschouwt de studententijd tenslotte nog als een aparte fase: dan wordt een religieuze oriëntatie door de meesten noodzakelijk geacht voor een rijpe levensfilosofie (p.37).

De rijpe persoonlijkheid

Als de hiervoor genoemde fasen naar wens verlopen zijn, ontwikkelt men zich tot een rijpe persoonlijkheid. Volgens Allport wordt een rijpe persoonlijkheid door drie zaken gekenmerkt (Allport, 1950, p.53). Het gaat ten eerste niet alleen om biologische impulsen, maar om verschillende psychogenetische interesses, die zich richten op ideaal geachte objecten en waarden. Ten tweede is men in staat zichzelf te objectiveren en inzicht te hebben in het eigen leven. Het derde is een "unifying" levensfilosofie, die overigens niet per sé religieus hoeft te zijn. Als een andere levensfilosofie bevredigend is, hoeft er geen ontwikkeld religieus gevoel te zijn. Als er wel sprake is van religieus gevoel binnen de rijpe persoonlijkheid, is het een "mastersentiment": "charged with the task of accommodating every atom of experience that is referred to it" (p.54). De meeste kritiek die op religie wordt geleverd, is volgens Allport gericht op de onrijpe vorm. Gevoel ("sentiment") impliceert voor Allport (p.54) ook belangen, levensopvattingen of overtuigingen. Het gaat bij gevoel om een stabiel deel van de persoonlijkheid, dat altijd onder invloed staat van motivatie en organisatie. Een persoon is steeds gereed tot handelen naar aanleiding van een bepaalde stimulus. Als dit leidt tot een organisatie van gevoelens en gedachten, gericht op een bepaald waarde-object, spreekt Allport van gevoel ("sentiment"). Allport definieert het religieus gevoel als volgt: "a disposition, built up through experience, to respond favorably, and in certain habitual ways, to conceptual objects and principles that the individual regards as of ultimate importance in his own life, and as having to do with what he regards as permanent or central in the nature of things" (p.56). Zoals in hoofdstuk 3 nog zal blijken kan deze omschrijving van emoties met recht 'modern' worden genoemd. Emoties worden opgevat als rationeel, georganiseerd, en staan onder invloed van belangen en motivaties.

Allport (p.57e.v.) onderscheidt een zestal aspecten, die het rijpe gevoel onderscheiden van het onrijpe gevoel. Het eerste is de gedifferentieerdheid. Het rijpe gevoel is rijk en complex, er is sprake van differentiaties. Differentiatie behoedt het rijpe religieuze gevoel voor verdrongen conflicten en stelt dat gevoel tot bekritisering, articulatie en ordening van verschillende delen in staat. Dit is nodig, opdat niet één deel van het religieuze gevoel dominant wordt en omdat slechts zelden (bijvoorbeeld in de mystiek) het geheel ervaren wordt. Het tweede is de dynamiek van het religieuze gevoel. Dit wijst op het autonome karakter van de motivatie-kracht. Er is sprake van functionele autonomie van het religieuze gevoel, waardoor een een gehele transformatie van het leven kan optreden. Het derde aspect van rijp gevoel is het consistent

directieve karakter ervan. Dit leidt tot consistente, morele consequenties van het religieuze gevoel. Ten vierde is het rijpe gevoel "comprehensive", veelomvattend. Het sluit emoties, waarden en het zoeken naar perfectie in zich. Omdat men altijd beseft, dat één leven nooit alle betekenisfacetten kan hebben, leidt het streven naar veelomvattendheid ook tot tolerantie. Het vijfde is het integrale van het rijpe gevoel. Rijp religieus gevoel kent een homogeen patroon. Het zesde en laatste is het 'heuristische' karakter van het rijpe gevoel: geloof is op zich een risico, maar het werkt in ieder geval. Zekerheid is onmogelijk, maar de richting van het geloof geeft voldoende zekerheid om het leven te leiden. Religieus gevoel is nooit absoluut zeker, maar ook nooit geheel zonder grond.

Allport's visie op emoties

Volgens Allport speelt het gevoel in het religieuze leven een belangrijke rol. Hij vindt het zelfs zinloos over religie te spreken, als daarmee niet in de eerste plaats religieus gevoel bedoeld wordt; zonder religieus gevoel is er geen religie. De ontwikkelingsloop van religie is die van het religieuze gevoel. Als gevoel, en religieus gevoel in het bijzonder, zo'n dragende functie ten opzichte van religie toegekend wordt, is het ook niet verwonderlijk dat die gevoelens niet zomaar ontstaan, maar een complex vormingsproces doormaken. In termen van Allport speelt religieus gevoel een "autonome en verenigende" rol in de persoonlijkheid. Dit is met name het geval wanneer er sprake is van een rijp religieus gevoel. Het rijpe religieus gevoel wordt op een aantal kenmerken onderscheiden van onrijp religieus gevoel. Overigens is het begrip gevoel bij Allport vrij breed, het omvat ook belangen, levensopvattingen en overtuigingen.

Uit de definitie van Allport van religieus gevoel -een door ervaring opgebouwde dispositie om op een bepaalde manier op bepaalde objecten te reageren, die voor het individu van uiterst belang zijn, omdat hij of zij ze een centrale betekenis toekent-, blijkt de ondersteunende en coördinerende rol die Allport (vooral religieus) gevoel toekent in de ervaring. Zonder gevoelens spat de ervaring in kleine deeltjes uit elkaar. Door middel van het gevoel vormt de ervaring één geheel en vindt er steeds een afweging met de eigen belangen plaats¹⁹. Dat laatste aspect is, zeker temidden van de andere opvattingen over emoties uit die tijd, vrij bijzonder (hoewel ook Pratt emoties verbond met hun

¹⁹Vgl. de primaire taxatie die Frijda (1988) als onderdeel van het emotieproces noemt.

cognitieve inhoud). Emoties zijn volgens Allport namelijk niet puur irrationeel, maar verbonden met de rede. Elke emotie heeft cognitieve bestanddelen. Gevoelens kunnen een autonome en verenigende rol spelen omdat ze niet betekenisloos zijn, maar cognitieve inhoud hebben. Emoties hebben bij Allport een functie tussen de andere cognitieve functies.

De cognitiviteit van emoties wordt nog eens extra benadrukt door het verband dat door Allport gelegd wordt tussen emoties en intenties of intentionaliteit. De verschillende kanten van het gevoelsaspect van religieus geloof brengen Allport (p.124) ertoe intenties en intentionaliteit als de kenmerkende karakteristieken van religieus geloof (in onderscheid met andere vormen van geloof) op te vatten. Religieus geloof hangt voor Allport samen met intentionaliteit en intenties. Religieuze intenties kunnen verschillende vormen hebben (Allport, 1950, p.128). Een intentie is actueel wanneer die uitdrukkelijk gericht is op het gewenste doel. Een intentie is virtueel wanneer iemand eerst een bepaald "commitment" heeft uitgesproken, maar geen behoefte voelt dat later nog eens te bevestigen. Een intentie is habitueel wanneer er nooit aan voldaan is (vergelijkbaar met goede voornemens). Een intentie is tenslotte interpretatief wanneer er wel een dispositie van de wil is om een intentie te hebben, maar deze nooit bewust gemaakt is. Religieuze intentie heeft verschillende vormen en gebed, rituelen en dogma's geven de verschillende vormen weer als wisselende objecten van focus van de religieuze intentie (p.133). Er is reeds opgemerkt dat de emotietheorie van Allport kenmerken heeft die passen in de zgn. moderne emotietheorieën. Allport kent emoties namelijk rationaliteit, functionaliteit en georganiseerdheid (hoewel niet altijd in deze termen) toe. Allport verbindt emoties met belangen en motivaties. En nu blijkt dat Allport emoties bovendien cognitief en intentioneel noemt. In hoofdstuk 3 zullen deze karakteristieken terugkomen in de bespreking van de moderne emotietheorieën, maar reeds hier wijzen we op het moderne karakter van de emotie-opvattingen van Allport, door hem geformuleerd in de context van de (ontwikkeling van) religiositeit.

1.6 Sigmund Freud

In dit overzicht van de geschiedenis van het begrip religieuze ervaring -en de rol die affectiviteit daarin speelt- wordt gepoogd de meest invloedrijke en oorspronkelijke auteurs te bespreken. In de godsdienstpsychologie heeft het psychoanalytische gedachtegoed altijd een grote rol gespeeld. In deze paragraaf zullen we de inzichten van de grondlegger van de psychoanalyse,

Sigmund Freud, bespreken voorzover betrekking hebbend op ons onderwerp de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring. Freud heeft religie genoemd "psychology projected into the external world" (Freud, 1978 (1901), p.258). Religieuze mythen, zoals die van het paradijs, de zondeval, God, goed en kwaad, onsterfelijkheid etc., poogde Freud te verklaren als projecties. En datgene wat geprojecteerd wordt in de externe wereld wordt voor een belangrijk deel gevormd door de ervaringen uit de kindertijd.

Een andere veronderstelling in Freuds godsdienstpsychologie is, dat religiositeit in elke vorm zijn diepste wortels heeft in het Oedipuscomplex. Religie kan als illusoire bevrediging van de behoefte aan een vader beschouwd worden, het geloof in God als een vaderprojectie (Freud, 1978 (1913), p.148). In de psychoanalytische theorieën wordt het begrip projectie vaak gebruikt. In het algemeen kan gezegd worden, dat projectie het toeschrijven van eigenschappen van zichzelf aan anderen of aan de externe wereld is. Projectie is een afweermecanisme, primitief en complex tegelijk, dat in meerdere vormen voor kan komen.

In de (freudiaanse) psychoanalytische opvatting kan religie resultaat van projectie zijn. Religieuze projectie wijst op het scheppen van wezens, die aan ons gelijk zijn, maar tevens onze behoeften dienen. Voor de functie van projectie wijst men op afweer en beveiliging plus het herstel van de primitieve ongescheidenheid, d.w.z. de ervaren eenheid tussen subject en object. Projectie completeert als het ware de waarneming. Door middel van projectie worden gaten in de waarneming gedicht en wordt onwetendheid opgeheven. De momentane waarneming krijgt door projectie een relatie met vroegere ervaringen. Vaak is de waarneming niet duidelijk en vormt ze meer een hypothese dan een precies kennen. Projectie wil zeggen, dat men in zo'n geval persoonlijke factoren een rol laat spelen. Hoe onduidelijker en onbekender de omgeving is, hoe groter de rol is, die persoonlijke factoren spelen. Projectie wordt overigens in de analytische traditie vaak als een dusdanig wijd begrip opgevat, dat ook de invloed van de cultuur en van de taal er onder vallen.

Zoals hierboven reeds genoemd vormt het verlangen naar de vader volgens Freud (1978 (1913), p.148) een andere mogelijke bron van religie. Het verlangen naar de vader is verbonden met het Oedipuscomplex, inclusief de gevoelens van angst en schuld²⁰, die zo belangrijk zijn in de kinderlijke

²⁰De kritiek van Vergote (1967, p.260) op deze theorie houdt in dat de freudiaanse interpretatie van de (joods-christelijke) godsdienst blijft stilstaan bij het moment van het conflict, en laat het woord van erkenning en van belofte, dat de vader heeft gesproken, buiten beschouwing. Hoewel Freud in de menselijke vader een positieve identificatie-

ontwikkeling. Gehoorzame onderwerping aan de almachtige vader, geïntrojecteerd als het ideaal van het ego en geprojecteerd als God, herstelt de verhouding, hoewel spanning en ambivalentie blijven bestaan. De verhouding tot de vader is immers altijd ambivalent. De vader beschermt niet alleen, hij stelt ook eisen, waartegen men in opstand wil komen. Die opstandigheid veroorzaakt weer schuldgevoelens. Als de relatie met de vader een ongewone ontwikkeling doormaakt, kan hetzelfde gelden voor iemands religieuze leven.

Kritiek op het Oedipuscomplex

Op de freudiaanse stelling, dat het Oedipuscomplex universeel is en voor een deel geërfd wordt van de voorouders is overigens wel kritiek gekomen (zie ook Fortmann, 1974, dl.II, hfst.65). In antropologische studies wordt de nadruk gelegd op de grote onderlinge verschillen tussen culturen. Men ziet het Oedipuscomplex eerder als een cultuurschepping, dan als een stuk universele menselijke natuur. In de psychoanalytische traditie is daarop gereageerd, door voor te stellen de reikwijdte van het vaderbeeld uit te breiden. Zo is volgens Vergote (1967, p.257) de vader niet alleen maar de aanvaardende en steunende, maar representeert hij veel meer. In het gehele culturele klimaat zijn drie fundamentele functies van de vader, als samenvattingen van de menselijke componenten die het vaderbeeld structureren, aan te wijzen: hij representeert de wet, het model (toonbeeld) en de belofte. Dat de vader voor de wet staat, met alle aspecten van negativiteit, begrensdheid en verbod wordt in de psychoanalytische traditie vaak wel aangenomen. Maar volgens Vergote vertegenwoordigt de vader tegelijk een veel positievere functie: het kind erkent de vader als de mens waarmee het zich kan identificeren. Deze erkenning maakt het kind tot lid van de menselijke gemeenschap. De vader als model voegt aan het vader-symbool de aspecten van vrijheid en volwassenheid toe. Hiermee ligt in de verbinding van wet en toonbeeld volgens Vergote een belofte: de toekomst van het kind. Het vaderbeeld moet dus zijn drievoudige functie van wet, model en belofte (terug)krijgen. En dan is volgens Vergote heel duidelijk "dat de God-Vader van de joods-christelijke religie in allerhoogste instantie deze structurerende hoedanigheden vertegenwoordigt" (p.262).

functie heeft onderkend, boven de opheffing van het conflict uit, heeft hij in de religieuze verhouding niet meer dan de zonde gezien. Het moment van erkenning en verzoening is in zijn theorie totaal afwezig.

Daarnaast is er, als argument tegen de universaliteit van het Oedipuscomplex, op gewezen, dat in sommige culturen de moeder veel meer betekenis heeft dan de vader. Fromm interpreteert het Oedipuscomplex niet als een seksueel probleem, maar als een probleem van menselijke relaties (Fromm, 1950, p.79). Volgens Fromm gaat het om een weigering om tot volwassen zelfontplooiing te komen. Het kind begeert niet zozeer de moeder seksueel, maar het houdt vast aan de veilige bescherming en wil afhankelijk blijven van de moeder (Fromm, p.82).

Van Gennep (1989, p.51) wijst op de joodse achtergrond van Freud. In het joodse geloof speelt een strenge, rechtvaardige en vergeldende vader een rol, die verbonden is met moraal en integriteit. De vriendelijkheid van de christelijke god boezemde Freud volgens Van Gennep (p.51) wantrouwen in. Freud zag het christendom als een halfzacht jodendom, een neurotisch restant dat geen rol meer kan spelen. Omdat mensen niet meer door religie (i.c. de christelijke cultuur) gedwongen worden in het gareel te lopen, zouden neuroses niet uit kunnen blijven. De kritiek van Van Gennep (p.52) is dat Freud het feit negeerde "dat men het joods-christelijk denken juist kan zien als een polemieek met de natuurlijke religie en dat de profeten en apostelen de strijd hebben aangeboden met een godsbeeld, dat in het verlengde ligt van het menselijke schuldgevoel en de daarmee samenhangende voorstellingen van straf en wraak". Freud heeft er dus geen oog voor, dat juist de strijd met de projectie in Israël is begonnen. Een ander kritiekpunt van Van Gennep heeft betrekking op het Oedipuscomplex. Het komt Van Gennep voor, dat het onjuist is, om alleen het Oedipuscomplex te hanteren als verklarend concept van de menselijke psychische ontwikkeling. Ook de broeder- en zustermoord spelen een rol "in de in de archaische lagen van de geest" (Van Gennep, p.55).

Het onbewuste en de collectieve neurose

Een ander concept dat in de psychoanalytische traditie gehanteerd wordt in verband met religie is het onbewuste. Freud (zie bijv. Freud, 1978 (1900), p.610-615) onderscheidt drie bewustzijnsniveaus, nl. het bewuste, het voor- of onderbewuste en het onbewuste. Het bewuste (het topje van de ijsberg) staat in rechtstreeks contact met de buitenwereld en is zichtbaar. Vlak onder de oppervlakte is het voorbewuste. De inhoud hiervan bestaan grotendeels uit 'vergeten', genegeerde of slechts ten dele waargenomen gebeurtenissen en uit materiaal dat op weg is naar het onbewuste. Het voor- of onderbewuste is dus een contactgebied tussen de externe werkelijkheid, indirect via het bewuste, en

de interne werkelijkheid, nl. het onbewuste. Opgeslagen in het onbewuste bevinden zich herinneringen en beelden, afweerreacties en materiaal dat door het ego verbannen is en verdrongen wordt. Men kan hierbij denken aan incestueuze verlangens, pijnlijke gebeurtenissen, traumatische ervaringen en allerlei stimuli die angst en schuld kunnen oproepen. Het onbewuste bevat echter ook positieve herinneringen en kan, als gedeeltelijke locatie voor het superego, aanspraak maken op de meer verheven waarden van de psyche²¹.

In het psychoanalytische gedachtengoed over religie wordt ook aandacht besteed aan religie als collectief verschijnsel. Zo trekt Freud (1907) parallellen tussen neurotische en religieuze rituelen of ceremonies. De vorming van een religie baseert Freud (1978 (1907), p.125) op onderdrukking of verloochening van bepaalde instinctmatige impulsen. Deze impulsen zijn niet uitsluitend sexueel van aard, maar bergen ook een verscheidenheid aan egoïstische en sociaal schadelijke impulsen in zich. Net als bij het ontstaan van neurotische rituelen levert het religieuze individu een strijd met verzoeken, schuldgevoelens en de angstige verwachting van goddelijke vergeldingsmaatregelen. Het proces van onderdrukking is slechts tijdelijk succesvol, boetedoening blijft van tijd tot tijd noodzakelijk. Is een religie eenmaal tot stand gekomen, dan heerst de neiging de oorsprong van de religie te vergeten of tot een detail dat eens triviaal was te maken en de kleinigheden van de religieuze praktijk tot hoofdzaak te maken. Volgens Freud kan religie zo gezien worden als een universele obsessieve neurose, zoals een neurose als een verstoorde privé-religie beschreven kan worden.

In zijn boek *Totem und Tabu* (1913) poogt Freud twee aan elkaar verwante praktijken van bepaalde "primitieve" volken te verklaren. De eerste betreft het symboliseren van de stam en de gemeenschappelijke voorouder door middel van een object, meestal een dier (totem) dat als heilig behandeld wordt en vaak niet gedood mag worden. De tweede praktijk is het vestigen van bepaalde taboes door deze volken, inclusief verboden die sexuele relaties tussen leden van dezelfde totemclan moeten voorkomen. Ook hier ziet Freud een overeenkomst met obsessieve neurosen. Het meest opvallende is de onder-

²¹Volgens Fortmann (1974, dl.I, hfst. 34) vormt de theorie van het onbewuste geen winst of vooruitgang, maar achteruitgang in de psychologie. Het onbewuste lijkt Fortmann geen noodzakelijke conclusie uit de feiten. Het bewustzijn ziet Fortmann breder dan slechts bestaande uit denken en waarnemen. Ook verlangen en vrezen, dus voelen/beleven, horen daarin. Bij het bewustzijn gaat het niet alleen om een rationeel oordeel. Bewust is niet hetzelfde als rationeel en onbewust niet als onformuleerbaar. Fortmann (dl.I, p.457) pleit ervoor, alleen te spreken van het onbewuste in de zin van afwezigheid van het bewuste. Een voorbeeld van iets dat meestal niet bewust is, is de houding van waaruit we waarnemen.

werping aan onverklaarbare verboden, met de onwrikbare overtuiging dat het overtreden van de verboden, ook al gebeurt dat onbewust, automatisch en streng gestraft zal worden. En zowel in het geval van een neurose als in het geval van primitieve religie is er sprake van "displacement": het verbod breidt zich uit van het ene object naar het volgende, als was het een besmetting.

Freud (1978 (1913), p.77) onderscheidt drie fasen in de religieuze ontwikkeling van de mensheid. De eerste fase is het animisme: de fase van het narcistische geloof in de eigen almacht. De tweede fase is de religieuze fase: de mens heeft nu zijn almacht aan de goden toegeschreven, maar daarvan toch nog niet echt afstand gedaan, daar hij in de religie poogt de goden te beïnvloeden en naar zijn hand te zetten. De derde en laatste fase is de wetenschappelijke fase: de mens erkent realistisch zijn eigen onmacht tegenover dood en natuur. In de ontwikkeling van de eerste tot en met de derde fase neemt religie een steeds kleinere plaats in totdat religieuze elementen geheel verdwijnen. Animisme is dan volgens Freud (p.77) niet zozeer zelf religie, maar vormt wel het fundament waarop religies in een later fase worden gebouwd. Hetzelfde geldt voor gevoelens die met de religie gepaard gaan. In de eerste fase staan positieve gevoelens ten opzichte van de eigen persoon centraal. In de derde fase gaat het erom, gevoelens uit te bannen en rationeel te handelen²². Het gaat er in de freudiaanse traditie om het religieuze denken overbodig te maken door rationeel wetenschappelijk denken.

Samengevat heeft Freuds opvatting van religieuze ervaring vooral betrekking op de projectie van eigen gevoelens en verlangens op een religieus object, bijvoorbeeld God. Die verlangens worden voor een deel bepaald door het Oedipuscomplex. Freud ziet daarbij parallellen tussen religieuze ervaringen en uitingen van neuroses. Hoewel Freud in allerlei werken zijn opvattingen over religie heeft aangescherpt en genuanceerd wordt de bespreking tot het bovenstaande beperkt, omdat dat van het meeste belang is gezien onze vraagstelling naar de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring.

²²Fortmann (1972, p.46) wijst erop (in de context van een bespreking van Freuds theorie over agressie en driften) dat cultuur en ontwikkeling de mens niet veranderen, maar slechts een vernis opbrengen. De cultuur wordt nooit sterker dan de libido. Bovendien zijn de gevoelens zelf volgens Fortmann (p.49) geen noodzakelijk gevolg van aangeboren driften. Gevoelens kunnen opgevoed worden. Het gaat volgens Fortmann (p.60) om opvoeding van de gevoelens zodat zij "innerlijk redelijk" worden, om overeenstemming tussen geest en drift. Over de affecten kan de mens dan ook pas beschikken als ze herkend en erkend zijn.

De freudiaanse visie op emoties

Hoewel Freud geen aparte, systematische theorie over emoties of affecten heeft geformuleerd, -omdat hij ernaar neigde zich te beperken tot het aangeven van de werking van bepaalde emoties zoals 'angst'²³-, is in het algemeen vast te stellen, dat emoties in de psychoanalytische theorie vooral als reacties op traumatische gebeurtenissen uit het verleden gelden.

Aangezien in de psychoanalyse steeds de nadruk heeft gelegen op het vinden van de bronnen van neurosen in onbewuste en onvervulde wensen, impulsen en driften, worden verklaringen voor affecten ook vooral gegeven met betrekking tot onbewuste en verdrongen driften en wensen. Freuds opmerkingen over emoties benadrukken voortdurend dat ze symptomen zijn van geblokkeerde driften en repressies. Een emotie is het openlijke symptoom van verdrongen (sexuele) verlangens naar ofwel het object van de emotie, ofwel iemand die door het object gerepresenteerd wordt in de geest van het subject.

Volgens Freud²⁴ houdt een affect in de eerste plaats bepaalde motorische activiteiten in en in de tweede plaats bepaalde gevoelens. Deze laatste, gevoelens, bestaan uit twee soorten: perceptie van de motorische activiteiten die plaatsvinden en de directe gevoelens van lust en onlust, die de hoofdzaak van het affect vormen. De kern die de beschreven combinatie (van perceptie en gevoelens) bijeen houdt is de herhaling van een bepaalde belangrijke ervaring. Deze ervaring kan slechts een zeer vroege indruk van bepaalde aard zijn, geplaatst in de pre-historie, niet van het individu, maar van de soort²⁵.

In de visie van Freud zijn affectieve toestanden ingekapseld in de geest als de neerslag van voorgaande traumatische ervaringen; als een vergelijkbare situatie zich voordoet, komen ze tot leven. De actuele emotie is een herleving van de originele traumatische emotionele toestand, "getriggerd" door een bepaalde gebeurtenis die nu plaatsvindt en die de herinnering in beweging brengt.

Tot zover Freuds algemene visie op emoties. Wanneer hij het over het religieuze heeft, hanteert Freud eigenlijk geen andere visie. Zaken die voor de religieuze ervaring van belang zijn, zijn het Oedipuscomplex, het projectiemechanisme en een collectieve neurose. Emoties spelen hierin geen bijzondere rol. Wel zijn ze steeds een min of meer begeleidend verschijnsel.

²³De psychoanalyse wortelt immers in de therapie; het ging vooral om toepassing van de psychoanalytische inzichten op de patient.

²⁴Geciteerd in Lyons (1980), *Emotion*, Cambridge, p.29.

²⁵In het kader van religie doelt Freud dan blijkbaar op de herinnering aan de vadermoord.

Religie als verlangen naar de vader bijvoorbeeld gaat immers altijd gepaard met hevige emoties als gevolg van het Oedipuscomplex. En ook het (collectief) neurotische karakter van de religie staat garant voor allerlei emoties, zoals schuld en angst. Emoties zijn voor Freud echter geen voorwaarde voor de religieuze ervaring of de diepste kern van religieuze ervaring. In de freudiaanse visie zijn emoties 'slechts' reacties, op eerder plaatsgevonden traumatische gebeurtenissen.

Eenzijds is de freudiaanse theorie over emoties cartesiaans²⁶. Freud ziet affecten immers in de eerste plaats als motorische activiteiten en in de tweede plaats als gevoelens. Bovendien beschouwt Freud de gevoelens als percepties van de motorische activiteiten en van lust en onlust. Dus: emoties zijn fysiologische veranderingen en lichamelijke bewegingen en de subjectieve registratie daarvan in het gevoel plus een toevoeging van een 'overall' kleuring door lust of het tegengestelde daarvan. Anderzijds wijkt de freudiaanse theorie af van de cartesische visie nl. in de speciale causale verklaring hoe de emotie werkt en wat de betekenis ervan is. De freudiaanse theorie ziet, in tegenstelling tot de cartesische of behavioristische visie, de externe stimulus namelijk slechts werken als afgeleide oorzaak van de emotie. Gebeurtenissen in de wereld veroorzaken slechts een emotionele reactie in zoverre ze ingebed zijn in een bepaalde instinctieve drift of impuls en in zoverre die drift of impuls is verdrongen of geblokkeerd. Door de emotie wordt psychisch stoom afgeblazen, wanneer de verdringing of blokkering ondraaglijk wordt.

Lyons (1980, p.27e.v.) signaleert een aantal moeilijkheden of knelpunten in de psychoanalytische theorieën over emoties. Lyons' voornaamste kritiek richt zich erop, dat in de psychoanalytische visie emoties geen reacties op de wereld zijn, maar op iets in ons onbewuste. In het geval van de emotie angst is iemand bang, niet vanwege een moeilijke of bedreigende situatie, maar omdat een bepaalde verdrongen wens 'ontketend' wordt, die voor die persoon bedreigend of moeilijk te hanteren is. Volgens Lyons is deze theorie waarschijnlijk plausibel voor bepaalde angsten, en misschien zelfs de best passende in de gevallen van chronische of neurotische angsten, die psychoanalytici vooral in hun klinische werk tegenkwamen. Maar het kan geenszins een theorie of verklaring zijn voor alle angsten en alle emoties. Uit de dagelijkse ervaring blijkt volgens Lyons dat veel emoties een rechtstreekse reactie zijn op actuele of toekomstige gebeurtenissen (denk bijvoorbeeld aan

²⁶In hoofdstuk 3 wordt nog uitgebreid ingegaan op de opvattingen van Descartes over emoties. In dit verband is vooral het dualisme (emoties versus de ratio) in het cartesische denken van belang.

examenvrees). In de meeste van die gevallen is het ronduit vergezocht om zo'n emotie dan als veroorzaakt te zien door een in beroering gebrachte verdrongen drift of onvervulde wens. Een ander aspect van kritiek op de freudiaanse visie op emoties is, dat de psychoanalytische redenering meer lijkt te passen bij heftige, verstoorde emoties zoals angst, woede en schrik dan op kalme of meer subtiele emoties zoals ontzag, vreugde en droefheid. Ook langdurige emoties, zoals bepaalde gevallen van smart, passen niet goed in de psychoanalytische theorie, die uitgaat van een plotselinge 'bevrijding' van opgekropte emoties als stoom die ontsnapt uit een ketel waar druk op staat. Bovendien passen emoties die gedurende langere tijd aanhouden, hoewel de actuele aanleiding al over is en er reeds adequaat emotioneel stoom afgeblazen is, ook niet in het model van emoties als pure reacties op traumatische gebeurtenissen.

Ondanks deze mogelijke kritiek op de freudiaanse emotietheorie is zij tamelijk invloedrijk geweest, met name met betrekking tot extreme emoties, vaak in een therapeutische context onderzocht. Inmiddels is het freudiaanse emotiedenken min of meer achterhaald door de moderne emotietheorieën, zoals in hoofdstuk 3 zal blijken. En zoals het gehele freudiaanse denken veel invloed heeft gehad op de psychologie in het algemeen, is de invloed van de psychoanalytische stroming in de godsdienstpsychologie ook zeer groot (geweest). De vanzelfsprekende vermenging van religieuze ervaring met gevoelens is dan ook algemeen aanvaard, verheldering van de precieze rol van affectiviteit echter kan de freudiaanse emotietheorie niet (meer) bieden.

1.7 Carl Gustav Jung

De psychoanalyse is behalve met de naam van Freud aanvankelijk ook verbonden met die van Jung, die eerst nauw samenwerkte met Freud, maar later geheel eigen theoretische inzichten²⁷ -met name op het terrein van religie en religieuze ervaring- formuleerde. Jung was een origineel denker met een specifiek begrippenkader dat het denken over religie en religieuze ervaring binnen en buiten de wetenschappelijke godsdienstpsychologie heeft bereikt.

²⁷In het voorwoord van *Symbols of Transformation* (1952c) schrijft Jung: "But the conceptual framework into which he (i.c. Freud) fitted the psychic phenomenon seemed to me unendurably narrow; (...) I am thinking more of the reductive causalism of his whole outlook, and the almost complete disregard of the teleological directness which is so characteristic of everything psychich" (opgenomen in *Collected Works*, vol. 5, p. xxiii, 1981; vertaling van de gereviseerde versie van *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), gepubliceerd als *Symbole der Wandlung* in 1952).

De psychologie van Jung, en dan vooral zijn werk over religie wordt gekenmerkt door verschillende steeds terugkerende thema's: de verdeling van de persoonlijkheid in twee tegenovergestelde helften, de contrasterende krachten van licht en donker, de opvatting van God als zowel goed als verschrikkelijk, de leegheid van de (protestantse) rituelen en dogma's en de betekenis van de doctrine van de drieëenheid als incomplete quaterniteit (het kwaad ontbreekt).

Evenals James beschouwt Jung ervaring als veel belangrijker dan welk conceptueel systeem dan ook. Het hoogste dat een mens kan verkrijgen, zoals geloof, hoop en liefde, kan niet geleerd worden, maar komt eenvoudig als een gave in de ervaring. Ervaring is voor Jung de kern van religie. *"Het komt er niet op aan wat voor mening de wereld over de godsdienstige ervaring koestert; degene, die haar heeft ondergaan, bezit een grote schat. Hij bezit iets, wat voor hem tot de bron van leven, zin en schoonheid werd en dat aan de wereld en aan de mensheid een nieuwe luister verleende. Hij bezit pistis en vrede. Op grond van welk criterium zouden wij mogen zeggen, dat een dergelijk leven niet legitiem is, dat een dergelijke ervaring niet geldig is en dat een dergelijke pistis slechts een illusie is?"* (Jung, 1982 (1940a), p.106/107)". Uitgaande van het belang van de ervaring wil Jung volop recht doen aan individuele verschijnselen.

Alvorens nader in te gaan op de godsdienstpsychologische inzichten van Jung worden de hoofdpunten uit Jungs 'algemene psychologie' die van belang zijn voor zijn opvattingen over religie en over affectiviteit kort besproken.

Vier bewustzijnsmodi

Jung beschrijft een structuur van de menselijke psyche die bestaat uit verschillende 'lagen'. De eerste laag is het bewustzijn met het ego, het centrum van de bewuste persoonlijkheid. Jung onderscheidt op het niveau van dat bewustzijn, als model, twee paren van bewustzijnsmodi: waarneming en beoordeling. Waarneming bestaat uit de functies gewaarwording (sensation) en intuïtie, beoordeling uit denken en voelen (Jung, 1977 (1958), p.712).

Gewaarwording is het proces van het waarnemen van fysieke stimuli, die afkomstig zijn niet alleen van externe gebeurtenissen, maar ook van interne organische veranderingen. Gewaarwording is betrokken op datgene dat onmiddellijk gegeven is aan de zintuigen.

Het tegenovergestelde van gewaarwording is intuïtie, die door Jung omschreven wordt als de functie die op een onbewuste manier medieert tussen percepties. Intuïtie beslaat kennis die onmiddellijke zekerheid en overtuiging bezit. Intuïtie kan de verborgen betekenis van onbewuste beelden en de nieuwe mogelijkheden die in de toekomst liggen onthullen. Zowel gewaarwording als intuïtie zijn a-rationele functies in die zin, dat ze percepties opleveren die niet gegrond zijn op het rationele denkvermogen.

De functie denken is betrokken op de conceptuele relaties tussen psychische inhouden, met het doel deze inhouden inzichtelijk te maken. Actief of gericht denken wordt intentioneel ondernomen, gericht op een bepaald oordeel. In passief of intuïtief denken tonen de conceptuele relaties zichzelf; die kunnen leiden tot oordelen die tegengesteld zijn aan de intentie van de persoon. Overigens moeten beide vormen van denken onderscheiden worden van associatief denken, dat ideeën produceert die geen onderlinge verbanden vormen en geen oordelen inhouden. Jung beschouwt alleen gericht denken als een rationele functie, omdat ongericht denken berust op onbewuste en non-rationele processen.

Het tegenovergestelde van denken is voelen, een proces dat de psychische inhoud beantwoordt met een subjectief waardeoordeel dat kan uitmonden in acceptatie, verwerping of onverschilligheid (neutraliteit). Voelen wordt, net als denken, door Jung beschouwd als een rationele functie voorzover beïnvloed door reflectie en in overeenstemming met de wetten van de rede. Wanneer voelen relatief onafhankelijk wordt van de inhouden die het bewustzijn op dat moment kent, verschijnt het in de vorm van een stemming; wanneer de intensiteit van een gevoel voldoende toeneemt om fysieke veranderingen te veroorzaken verandert het in een affect.

Het onbewuste en de archetypen

Onder de laag van het bewuste bevindt zich het persoonlijke onbewuste. Het karakter van het persoonlijke onbewuste wordt bepaald door het persoonlijke verleden. De inhoud van deze laag van de psyche bestaat uit herinneringen, die deels verdrongen zijn en deels gewoon onder een bepaalde drempelwaarde liggen, zoals passieve herinneringen en voorbijgaande zintuiglijke indrukken. In het persoonlijke onbewuste liggen de complexen: emotioneel gekleurde ideeën die het resultaat zijn van traumatische ervaringen of tegenstrijdige tendensen en die bewuste activiteiten bevorderen of juist verhinderen.

Onder de laag van het persoonlijk onbewuste bevindt zich volgens Jung het collectieve onbewuste. Het collectieve onbewuste bestaat uit lagen die niet in de persoonlijke geschiedenis van het individu zijn geworteld, maar die gevormd zijn sinds het bestaan van de menselijke soort. En onder deze lagen bevindt zich volgens Jung nog een 'depot' met ervaringen die stammen van voor-menselijke evolutionaire vormen.

De inhoud van het collectieve onbewuste bestaat volgens Jung uit archetypen: ideeën en beelden uit dromen en fantasieën waarvan de oorsprong niet getraceerd kan worden vanuit het persoonlijke verleden en die gelijkenis vertonen met mythische en religieuze thema's, die door de eeuwen heen op uiteenlopende plaatsen verschenen zijn. Jung (1985 (1936/1937), p.118) benadrukt, dat de archetypen geen herinneringen aan ervaringen uit het verleden zijn, maar vormen zonder inhoud, representaties van de mogelijkheid tot bepaalde vormen soorten van perceptie en handelingen. Archetypes vormen een gereedheid tot het produceren van mythische ideeën. Archetypes zijn regelende krachten, beelden van dominante wetten en principes en van typische, regelmatig optredende gebeurtenissen in de 'zielscyclus' van de ervaring. Het is onmogelijk een archetype volkomen te verklaren; zelfs de beste verklaringspogingen zijn slechts meer of minder succesvolle vertalingen in een andere metaforische taal.

Na jarenlange observaties en onderzoeken van dromen, fantasieën etc. identificeerde Jung bepaalde vaak voorkomende situaties en figuren die regelmatige patronen van betekenis leken te tonen. Enkele van de meest belangrijke van deze typische motieven zijn: persona, schaduw, anima en animus, moeder, kind, wijze oude man en het zelf.

Een zeer belangrijk archetype in verband met de religieuze ervaring is het zelf. Het zelf is het middelpunt van de persoonlijkheid, de middenweg tussen bewuste en onbewuste, die staat voor harmonie en balans. Het zelf is in essentie onbegrijpelijk, omdat het ego deze bovengeordende persoonlijkheid nooit kan vatten, daar het ego immers één element van het zelf is. Het zelf staat voor de totaliteit van de mens, die enerzijds uit datgene wat hem bewust is, en anderzijds uit de inhoud van het onbewuste bestaat (Jung, 1986 (1952b), p.326). Omdat het zelf ver verwijderd is van de bewuste geest en omdat het onmogelijk is voor een persoon het zelf volledig te omvatten, wordt dit archetype vaak uitgedrukt in abstracte en geometrische figuren, vooral door de zgn. mandala (cirkel, of een verscheidenheid concentrisch gearrangeerde figuren) en door de quaterniteit (ieder figuur met vier delen). Ieder individu zit voortdurend in een proces dat hem of haar dichter bij het zelf moet brengen (proces van individuatie). Het zelf is een samenvatting, die iets

bestaands moet uitdrukken, dat wij als zodanig niet kunnen herkennen of omvatten; het gaat ons bevattingvermogen te boven. Elk mens is een bundeling van reeds bestaande en dus bepaalde psychische inhouden en mogelijkheden. Deze zijn bij ieder individu anders, en maken ieder individu uniek. Maar al deze inhouden en mogelijkheden ontspringen als het ware uit één punt en tenderen weer naar dit punt als einddoel (Aalders c.s., 1975, p.39). Dit is wat Jung het zelf noemt. Jung acht dit punt 'transcendent', en duidt het zelfs aan als "der Gott in uns". In het zelf vormen alle uiterlijke en innerlijke ervaringen, waarnemingen en belevingen een eenheid. Aan het zelf verbindt Jung het numineuze en transcendente karakter van de menselijke existentie. Deze verbinding is soms zelfs zo sterk, dat er sprake is van identificatie van het zelf met God, een identificatie die berust op een gegeven structuur van oer-ervaringen.

In zekere zin is ook God voor Jung een archetype. Hij omschrijft archetypen als een soort beelden (images). Achter het beeld van God gaat wel degelijk een origineel schuil. "When I say, as a psychologist, that God is an archetype, I mean by that the *type* in the psyche. The word "type" is, as we know, derived from the Greek word "typos", an "imprint": thus an archetype presupposes a printer (in Spinks, 1963, p.97)." De mens moet zich beperken tot het type in de psyche, de toegang tot het origineel is onmogelijk. Zich bewust zijn van het origineel achter het archetype kan alleen, doordat het waarneembaar wordt door de vertaling in psychische termen.

Het proces dat een persoon leidt tot het bereiken van het zelf wordt individuatie genoemd. Indivduatie betekent een ongedeelde persoonlijkheid worden, het impliceert een innerlijke, laatste en onvergelykbare uniciteit. Indivduatie kan dan ook weergegeven worden met zelf-realisatie.

Jung en religie

Jung heeft in veel van zijn werk een buitengewoon sympathieke houding ten opzichte van religie tentoongespreid. Religie is voor hem een noodzakelijke psychische functie en ontkenning van dit feit gaat volgens hem ten koste van zowel individu als maatschappij. Jung ziet religie als één van de eerste en meest universele uitdrukkingen van de menselijke geest. Daarom kan de psychologie er ook niet omheen dat religie niet alleen een sociologisch en historisch verschijnsel is, maar ook iets dat van groot persoonlijk belang is voor een groot aantal mensen.

In zijn eerste theorieën over religie heeft Jung nog een uitgesproken Freudiaanse visie. *"The child is guided by the power of the parents as by a higher destiny. But as he grows up, the struggle between his infantile attitude and his increasing consciousness begins. The parental influence, dating from the earliest infantile period, is repressed and sinks into the unconscious, but is not eliminated; by invisible threads it directs the apparently individual workings of the maturing mind. Like everything that has fallen into the unconscious, the infantile situation still sends up dim, premonitory feelings, feelings of being secretly guided by other wordly influences. These are the roots of the first religious sublimations. In the place of the father with his constellating virtues and faults there appears on the one hand an altogether sublime deity, and on the other hand the devil (Jung, 1974 (1909), p.320/321)."* En bijvoorbeeld in de eerste editie van "Wandlungen und Symbole der Libido" (Symbols of Transformation) (1912, 1952) beschrijft Jung (geciteerd in vertaling in Wulff, p.432) religie weliswaar als een positieve factor van psychologische waarde, maar religie is volgens Jung ook een "delusion" die mensen in een kinderlijke mentale toestand houdt.

Jungs ideeën over religie ondergingen echter geleidelijk een verandering, die hem uiteindelijk zeer deed verschillen met Freud. Volgens Jung interpreteerde Freud de natuur van de mens te zeer in termen van zijn defecten. Freud was niet in staat de werkelijke aard van religie te begrijpen omdat hij alles interpreteerde in termen van de neurotische geest. Freud meende dat de psychologie zelfs religie weg zou kunnen verklaren op dezelfde manier als iemand genezen kan worden van een neurose. Jung daarentegen heeft zich gerealiseerd dat religie een essentiële activiteit van de mens is en dat de psychologie in plaats van de religie weg te verklaren moet proberen te verklaren hoe de menselijke natuur reageert op situaties die normaal gesproken als religieus beschreven worden. Religie is volgens Jung vooral een zaak van ervaring. Men kent God niet als een theologisch concept, maar als een ervaring waaruit vervolgens concepten geformuleerd kunnen worden.

Religieuze ervaring is meer dan het onderschrijven van een bepaalde geloofsbelijdenis of het behoren tot een religieuze organisatie. Geloofsbelijdenissen zijn volgens Jung gecodificeerde en gedogmatiseerde vormen van oorspronkelijke religieuze ervaringen (Jung, 1982 (1940a), p.12). Het zijn vervangingen van onmiddellijke ervaring, samengesteld uit passende symbolen, verwerkt in een kader van dogma's en rituelen. Het uitoefenen van de oorspronkelijke ervaring is rite geworden. Belijdenissen en dogma's zijn nog wel enigszins flexibel, maar alle veranderingen en ontwikkelingen zijn

gedetermineerd binnen het kader van de feiten zoals die oorspronkelijk ervaren zijn. Hierdoor ontstaat een zeer bepaald soort dogmatische inhoud, maar ook een daarmee vastgelegde emotionele waarde. Een dogma is immers altijd inclusief de gevoelswaarden van de ervaring (Jung, 1982 (1940a), p.51)²⁸. Als een belijdenis helpt bepaalde beperkte maar wel valide vormen van religieuze ervaring steeds weer vorm te geven, beschermt het tegelijkertijd de aanhanger van die belijdenis voor potentieel angstwekkende en vernietigende krachten die ontketend worden in een oorspronkelijke religieuze ervaring. Religie geeft de mens zekerheid en kracht, zodat hij niet overweldigd wordt door de "monsters van het universum". Religieuze instituten als de kerk en religieuze symbolen als de mis zijn middelen om de mens te beschermen tegen die krachten door ze als het ware te kanaliseren. Een religieuze ervaring 'extra ecclesiam' beschouwt Jung als subjectief en snel omslaand in een grenzeloze dwaling. Protestanten, in tegenstelling tot katholieken, zijn alleen gelaten met God, zonder bescherming van de kerk, en moeten het risico accepteren van het onbegeleid aanschouwen van de verschrikkelijke kracht van de beelden die weggezonden zijn in het onbewuste (Jung, 1985 (1935a), p.88/89). Er staat echter wel iets tegenover die acceptatie van de verantwoordelijkheid voor hun eigen ziel, nl. de gelegenheid tot onmiddellijke religieuze ervaring. Religieuze ervaring kan namelijk onmiddellijk of middellijk zijn. Onmiddellijke ervaring is individueel. Een voorbeeld daarvan wordt gevormd door visioenen. Onmiddellijke ervaring is altijd schokkend, pijnlijk en gevaarlijk. De dogma's van de religies beschermen tegen individuele ervaring en vervangen haar. Zij geven echter ervaring uit de tweede hand. In dogma's en riten beleeft men de

²⁸Tegen de samenhang die Jung ziet tussen het dogma en de menselijke ziel is bezwaar aangetekend. Vooral in de protestantse traditie is na Karl Barth benadrukt dat er een tegenstelling is tussen ervaring en geloof, die zeer kort en daarom onvolledig beschreven op het volgende neerkomt. Barth ziet belevingen en ervaringen als slechts onbelangrijke bijverschijnselen van het geloof. Als men ze wel voor wezenlijk houdt, noemt Barth dat 'religie', en: "Religion ist Unglaube". Bij Barth (en Brunner), in tegenstelling tot bij Jung, leidt de ervaring niet tot God. Zij is begeleidend verschijnsel, maar levert voor het geloof niets op. In de ervaring raakt de mens alleen zichzelf. De essentie van geloof ligt volgens deze opvatting in de openbaring. Het goddelijke woord komt tot de mens. De mens moet dat woord gehoorzamen; er is sprake van een kwalitatieve afstand tussen God en mens. Volgens Brunner is de religieuze ervaring vooral een kwestie van gevoel. En voor hem is de mens in het gevoel "het meest bij zichzelf en het minst bij de ander". En dat is niet de bedoeling: de mens moet gericht zijn op God, als de Ander.

Overigens ligt voor Fortmann (1974, dl.II, p.167) de waarde van Jungs werk met betrekking tot dogma's juist in de verwantschap die Jung heeft aangetoond tussen de menselijke ziel en het dogma. De mens vindt zichzelf geformuleerd in de dogma's terug. In die zin is het dogma onmiskenbaar een stuk ervaring.

archetypische machten van het collectieve onbewuste, maar in geprojecteerde vorm. Godsdienst is vaak een middel om mensen van onmiddellijke religieuze ervaring af te houden (Jung, 1982 (1940a), p.47). De ervaring is dan minder hevig, maar ook minder veeleisend en gevaarlijk. Het dogma is voor Jung vrucht van ervaring. Het geloof dat de ervaring mist acht hij zonder waarde; het echte geloof impliceert ervaring.

In eerste instantie beschouwde Jung het idee van een god als een projectie van psychische energie. Met name de mythe van de zonnegod zag hij als een geprojecteerde beschrijving van de ritmische progressie en regressie van de energie, die door het hele leven van het individu heen een rol speelt. Later, nadat hij de notie van het 'zelf' en zijn plaats in de gang van de psyche ontwikkeld had, zag Jung het idee van god en de hele complexe wereld van religieuze verschijnselen niet alleen als projecties van psychische processen, maar ook als voor de persoon onmisbare symbolen die psychische heelheid uitdrukken en de mens ook tot psychische heelheid brengen. Jung refereert aan God dan ook als het Gods-beeld, of het God-symbool, omdat een symbool van nature in staat is een werkelijkheid te openbaren, zoals geen enkel ander medium dat kan. Volgens Jung (1977 (1964), p.248) komen in veel gevallen symbolen en emoties overeen in die zin dat bij beide sprake is van interventie van het onbewuste. Dit betekent overigens niet, dat God niets anders is dan een psychische gebeurtenis in het onbewuste. Jung laat zich als psycholoog niet uit over de ontologische status van God. Hij heeft steeds benadrukt dat het er niet om gaat wat in de 'objectieve' werkelijkheid bestaat; voor de mens is werkelijk wat in de psyche bestaat.

Godsdienst als instelling van de menselijke geest is volgens Jung (1982 (1940a), p.12) "een zorgvuldig rekening houden met en beschouwen van bepaalde dynamische factoren. Deze worden opgevat als 'machten': geesten, demonen, goden, wetten, ideeën, idealen of hoe de mens ook de factoren genoemd mag hebben, waarvan hij in de wereld voldoende de macht, het gevaar of de hulp ondervonden heeft om ze een zorgvuldige opmerkzaamheid te geven, of die hij groot, schoon of zinvol genoeg heeft leren zien om ze te aanbidden en te beminnen". Deze omschrijving kan samengevat worden als "een zorgvuldig en gewetensvol beschouwen van wat Rudolf Otto zo treffend het "Numinosum" heeft genoemd" (Jung, 1982 (1940a), p.11). In het numineuze ervaart men een dynamische kracht, die macht uitoefent over de mens. Bij alle definities gaat het om de ervaring van het numineuze, die de mens

aangrijpt²⁹. Mensen nemen vaak aan, dat deze dynamische factoren los van henzelf bestaan. Jung beweert daarentegen, dat ze hun onmiddellijke bron hebben in de archetypes in het collectieve onbewuste. Een indirecte ontmoeting met de archetypes, met name het archetype van het zelf, in één van hun manifestaties is altijd een numineuze en dus zowel een afstotende als een fascinerende ervaring, waarvan de intensiteit varieert met de mate van helderheid van de representatie. De duidelijke onafhankelijkheid van deze krachten van wilsactiviteiten en bewust begrip brengt de persoon die ze ervaart ertoe, aan te nemen dat ze van buitenaf zijn binnengedrongen. Jung lokaliseert de bron van religieuze ervaring en ideeën daarentegen dus in de menselijke psyche. De psychologie kan volgens Jung niets meer over God zeggen dan gegeven is in de psyche³⁰.

Jungs visie op emoties

In het algemeen komt Jungs opvatting van gevoelens en emoties dicht bij die van Freud. Lyons (1980, p.26) meent zelfs dat Jung Freud volledig volgde wat emotionele toestanden van het bewustzijn betreft. Emotionele toestanden bevinden zich in de geest als gevolg van vroeger opgetreden traumatische ervaringen; wanneer zich een met die ervaring vergelijkbare situatie voordoet, herleven de emoties als symbolen van het geheugen. Jung (1977 (1934a), p.346) beschouwt de psychische gebeurtenissen als objectieve entiteiten, voor

²⁹Eén van de bezwaren die van theologische zijde tegen Jungs theorie omtrent religie en geloof gemaakt zijn (zie Fortmann, 1974, dl.II, p.89e.v.), luidt, dat de zich openbarende God in Jungs definitie van religie is verdwenen.

³⁰Aalders c.s. (1975, p.44 e.v.) wijzen in dit verband op de controverse tussen Jung en Martin Buber. Bubers grote bezwaar tegen de opvattingen van Jung was wel, dat deze de 'psychische' waarneming of ervaring waardeert als de voor de mens exclusieve kenbron: de mens kent (ook van God) niets anders dan wat zijn psychische ervaring schenkt. Ook de traditie is uiteindelijk psychische ervaring. Buber heeft zich kritisch opgesteld tegenover deze opvatting, en haar consequenties. Zijn argumentatie daarbij was, dat Jung wel alle uitspraken over God in feite als "menselijke" uitspraken ziet, maar daarmee (volgens Buber) nog niets over hun waarheidsgehalte is gezegd. Jung trekt de conclusie dat God niet los van de mens kan bestaan. Voor Buber echter was de fundamentele oer-ervaring niet zozeer de beleving van zijn eigen psychisch bestaan en functioneren, als wel de reële beleving van het bestaan van de 'ander'. Buber beroept zich op zijn geloofskracht, die uitdrukkelijk gericht is op iets dat *aanwezig* is, op de Aanwezige. Jung daarentegen was van mening, dat de psyche ons wel ervaringen als van een realiteit buiten ons doorgeeft, maar ons principieel niet de mogelijkheid kan bieden om ook maar iets te zeggen over het wezen en het karakter van die realiteit.

het grootste deel onttrokken aan onze bewuste sturing. En als voorbeeld hiervan noemt Jung emoties: de meeste emoties kunnen we niet onderdrukken, een slechte stemming niet verwisselen voor een goede stemming. We zijn er in hoge mate afhankelijk van dat ons onbewuste op de juiste manier functioneert en ons niet in de steek laat. Jung beschouwt de ziel als een objectieve realiteit. Gevoelens ontstaan in het onbewuste. Bij Freud is dat vooral een individueel onbewuste, bij Jung zowel een collectief als een persoonlijk onbewuste. Vanuit het onbewuste dringen gevoelens zich op aan het ego, dat ze vrij passief over zich moet laten komen. Het ervaren van affecten betekent het overgeleverd zijn aan bovenpersoonlijke machten.

Tot zover wijken de opvattingen van Freud en Jung over gevoelens en emoties niet van elkaar af. In andere werken van Jung, bijvoorbeeld in *Psychological Types*³¹ (1921), echter lijkt een wel degelijk originele visie op gevoelens naar voren te komen. Jung onderscheidt daar de vier bewustzijnsmodi die reeds eerder genoemd zijn: gewaarwording, intuïtie, denken én voelen. Voelen staat in dit model weliswaar tegenover denken, hetgeen past in de toen heersende tegenstelling tussen het denkvermogen van de mens en zijn passies, maar wordt door Jung wel als een rationele functie beschouwd³². Deze gelijkwaardigheid van denken en voelen is zeker in die tijd (voor het eerst gepubliceerd in 1921) ongewoon. Daarbij komt, dat Jung de functie voelen omschrijft als het proces dat een subjectief oordeel over en een waardering van de psychische inhoud geeft. Hierin klinkt al iets door van het belang dat het begrip "appraisal" zal krijgen in de ontwikkeling van moderne emotietheorieën. Een belangrijk verschil tussen deze moderne theorieën en voelen als vorm van waardering bij Jung is datgene waarop het voelen betrekking heeft. Bij Jung gaat het om waardering van (interne) psychische inhoud, in meer moderne theorieën gaat het er juist om dat de emotie betrekking heeft op een object buiten het eigen bewustzijn.

Jung stelt affectiviteit bijna vanzelfsprekend centraal in religieuze ervaring. Een voorbeeld hiervan vormt het belang van symbolen. Volgens Jung zijn symbolen van zo'n groot belang in de religie omdat daarmee de emotionaliteit (opwellend uit het onbewuste, waarin ook symbool-ideeën hun oorsprong

³¹Het gebrek aan systematiek in het werk van Jung is er waarschijnlijk debet aan dat Lyons de van Freud afwijkende opvatting van Jung over gevoelens over het hoofd heeft gezien.

³²Overigens moet dit 'rationele' wel enigszins afgezwakt worden. Voelen is bij Jung rationeel voorzover beïnvloed door reflectie en in overeenstemming met de wetten der rede. Van een eigen rationaliteit van gevoelens of emoties is dus zeker geen sprake.

vinden) een vorm krijgt. In veel gevallen zijn emoties en symbolen zelfs hetzelfde voor Jung. Een ander voorbeeld van het belang van affectiviteit blijkt uit de reeds besproken visie van Jung op dogma's. Religiositeit is voor Jung meer dan een bepaalde geloofsbelijdenis onderschrijven. Het gaat bij religie in de eerste plaats om ervaring. Dit wil echter in het geheel niet zeggen dat dogma's niet van waarde zijn. Integendeel, Jung beschouwt dogma's als vervangingen van onmiddellijke ervaring. Als zodanig beschermen ze de mens tegen de potentieel angstwekkende en vernietigende krachten die ontketend worden in onmiddellijke religieuze ervaring. Dogma's kunnen in de visie van Jung deze functie echter pas goed vervullen, als ze, behalve aan geloofsinhoud, ook vorm geven aan emoties. Dan heeft de geïnstitutionaliseerde religieuze ervaring dogmatische inhoud en emotionele waarde, en dan kan deze ervaring ook gelden als vervanging van onmiddellijke religieuze ervaring.

Samenvattend kan over Jungs visie op emoties gezegd worden dat die in veel opzichten traditioneel freudiaans is. In andere opzichten echter (met name de opvatting van voelen als één van de vier bewustzijnsfuncties, gelijkwaardig ten opzichte van bijvoorbeeld denken) is zijn waardering voor emoties origineel en in zeker opzicht zijn tijd vooruit. Ook hier blijkt dat religieuze ervaring en emoties vanzelfsprekend aan elkaar gerelateerd worden. De status van Jungs emotietheorie is echter te omstreven om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring op bevredigende wijze te beschrijven.

1.8 Han M. M. Fortmann

Fortmann is één van de eersten geweest die kritisch heeft gereflecteerd op de tot dan toe aangenomen relatie tussen religieuze ervaring en affectiviteit. Deze kritiek heeft Fortmann vergezeld doen gaan van een eigen theoretische benadering van religieuze ervaring (en affectiviteit) waaraan vruchtbare concepten zijn te ontleen, reden om Fortmann in dit historische overzicht op te nemen.

Fortmann heeft met name grote bedenkingen tegen de psychoanalytische projectietheorie³³. Fortmann richt zich in zijn kritiek vooral op de vooronder-

³³De kritiek die door Fortmann is geformuleerd is nooit afdoende weerlegd van psychoanalytische zijde. Daarmee zijn de hoofdlijnen van de door hem ontwikkelde inzichten over religieuze ervaring en affectiviteit nog steeds van belang, hoewel tegelijkertijd echter een aantal belangrijke gezichtspunten (met name de "tweede primitiviteit", waarop in het volgende nog uitgebreid wordt ingegaan) nooit is uitgewerkt.

stellingen die ten grondslag liggen aan de projectietheorie. Het gaat dan om drie punten.

De eerste vooronderstelling, die volgens Fortmann (1974, dl.I, p.373 e.v.) onhoudbaar blijkt, is het bestaan van één objectieve wereld, die door onze waarneming subjectief wordt vervormd. Er kan geen sprake zijn van een juiste waarneming tegenover een waarneming die tot bedrog leidt. Projectie, of subjectieve schijn, is slechts een bepaalde selectie of keuze.

De tweede vooronderstelling, waar Fortmann zich niet in kan vinden, houdt een scheiding tussen het waarnemend subject en de waargenomen wereld in. Het subject maakt geen deel uit van de wereld, maar staat er tegenover en neemt de wereld onafhankelijk waar. Deze vooronderstelling verschilt in belangrijke mate van de stelling van de fenomenologie (in welke traditie Fortmann staat) dat het bewustzijn intentioneel is en wezenlijk gericht op de wereld.

In zijn verwerping van de scheiding tussen subject en waargenomen wereld en zijn opvatting dat objecten geen betekenis wordt toegekend door het subject, maar een bepaalde betekenis in zich dragen, staat Fortmann overigens niet alleen, hoewel deze opvatting niet overeenkomt met de, toen heersende, werkelijkheidsopvatting, die gedomineerd wordt door de ontwikkeling van de natuurwetenschappen. Whitehead (1926) schetst hoe vanaf het ontstaan in de 17e eeuw de moderne natuurwetenschappen het werkelijkheidsbegrip beïnvloed hebben. Met het geloof in de rede ontstond het vertrouwen, dat er tussen de uiteindelijke aard der dingen een onderlinge harmonie bestaat, die willekeur uitsluit. De wetenschap met haar methoden (inductie en deductie) richt zich op de "koppige en onherleidbare" (p.14) feiten, met de bedoeling deze te verklaren. De werkelijkheid geldt als een geïsoleerd systeem, de materie die onafhankelijk van de geest bestaat. Whitehead signaleert daarin wat hij de drogreden van misplaatste concreetheid (p.62) noemt. De fysische abstractie van de werkelijkheid wordt onterecht voor dé werkelijkheid gehouden. Het fundamentele dualisme tussen geest en materie zou gebaseerd zijn op de overtuiging dat materie "enkelvoudige locatie" (p.61) bezit, d.w.z. dat het voldoende is te constateren dat het in een duidelijk omschreven en eindig gebied van ruimte is, gedurende een duidelijk omschreven en eindige tijdsduur. Whitehead echter verwerpt deze grondslag van het wetenschappelijke stelsel door te betogen dat "geen der primaire elementen van de natuur, zoals deze zich voordoen aan onze onmiddellijke ervaring, dit kenmerk der enkelvoudige locatie bezit" (p.62).

In de 18e eeuw stelde de idee van de mechanistische verklaring van alle natuurlijke processen tot wetenschappelijk dogma. De Romantiek vormde

overigens ten dele al een reactie op dit idee en liet zien, dat het beeld van de natuur van de moderne natuurwetenschappen verwrongen en paradoxaal is. Whitehead signaleert twee euvels van de moderne wereldvisie: het eerste is de negatie van de betrekking van ieder organisme tot z'n omgeving en het tweede is de gewoonte de intrinsieke waarde van de omgeving te negeren. Hier wijst Whitehead dus ook (vgl. Fortmann) op de betekenis die de werkelijkheid in zich draagt. Whitehead (1926, p.151 e.v.) draagt min of meer een alternatief aan voor het werkelijkheidsbegrip van de moderne wetenschappen. Subject en object moeten niet los van elkaar worden gezien, maar samen als een fundamentele entiteit, die aan de dingen ten grondslag ligt.

Het derde punt van kritiek van Fortmann op de projectietheorie is de onverklaarbaarheid van het gegeven binnen de projectietheorie dat projectie slechts plaatsvindt op bepaalde objecten. Projectie richt zich niet op alle objecten zonder onderscheid. Waarom wordt juist aan één bepaald object en niet aan een ander deze subjectieve betekenis gegeven? Volgens Fortmann (1974, dl.I, p.377) is de verklaring hiervoor, dat dat object voor mij een bepaalde betekenis heeft. Binnen de projectietheorie kan hiervoor echter geen verklaring worden gegeven. Fortmann verwerpt, door de vooronderstellingen te ontkrachten, de projectietheorie geheel (o.a. dl.I, p.573). Er bestaat volgens Fortmann wel eenzijdige waarneming, maar geen projectie. Het is nooit zo, dat men kan zien wat men wil. Het waarnemingsbeeld moet altijd uitlokken.

Fenomenologie

Veel van de kritiek die Fortmann uit op de projectietheorie en andere theorieën over religieuze ervaring wordt ingegeven en gekleurd door de fenomenologische traditie waarin hij staat. Het is dan ook goed kort in te gaan op de fenomenologie in het algemeen. Fenomenologie is het beschrijvend bestuderen van de inhouden van de menselijke ervaring, zo veel mogelijk los van vooronderstelling over theoretische frameworks. De fenomenologie is in de eerste plaats een wijze van denken die hermeneutisch van karakter is (Strasser, 1970 (1962b), p.243). Het denken is daarbij gesitueerd, het is een "pensée engagée". De existentie, hier en nu, heeft consequenties voor het denken. Het hermeneutische karakter van de fenomenologie bestaat hierin, dat steeds de nadruk ligt op de historische en culturele context van het bewustzijn. In de tweede plaats is de fenomenologie intuïtief van karakter (p.244). De werkelijkheid manifesteert zich met haar totale inhoudelijke rijkdom en is onmiddellijk bij de kennende geest aanwezig. Dit kennen noemt de

fenomenoloog 'aanschouwen', het omvat zowel zien als inzien. Deze vorm van onmiddellijk kennen beschouwt men in de fenomenologie als de eerste bron van kennis (p.246).

Het bewustzijn geldt in de fenomenologie als intentioneel, gericht op de wereld. Het heeft zelf geen inhoud, maar 'is-bij-de-dingen'. Waarnemer en wereld zijn met elkaar verbonden. Het menselijk bewustzijn is altijd: het lezen van zinssamenhang in de wereld. Betekenissen liggen niet uitsluitend in het bewustzijn, maar in de wereld en behoeven dus niet op de buitenwereld te worden geprojecteerd. De wereld mag niet los worden gedacht van de mens. Ook gevoelens en affecten zijn geen commentaar binnen het bewustzijn op gebeurtenissen die buiten het bewustzijn plaatsvinden. Gevoelens zijn geen toestanden in het subject, maar een deelhebben aan de kwaliteiten van de wereld, intentionele acten³⁴, openheid voor de waarden van de wereld. In de waarneming zijn waarnemer en wereld voor elkaar geopend; het affect is daartoe voorwaarde. Het gevoel is het kennen van de werkelijke wereld (Fortmann, 1974, dl.I, p.382)³⁵.

De fenomenologie is eerder een houding dan een methode (Dehue, 1990). De fenomenologische houding kenmerkt zich door de (liefdevolle) participatie aan het zijnde. Langs de emotioneel-fenomenologische weg kunnen objectief geldende waarden worden gekend. Niet alleen het stelsel van waarden echter,

³⁴Intentionaliteit is een begrip, dat door Brentano is geïntroduceerd. Het houdt in dat het bewustzijn gericht is. Het bewustzijn, en elk psychisch fenomeen, wordt gekarakteriseerd door de relatie tot een inhoud. De Boer (1966, p.7/8) wijst er overigens op, dat de term intentioneel bij Brentano zelf allereerst de bewustzijnsimmanente zijnswijze van het object is. Intentioneel betekent bij Brentano 'immanent', en staat tegenover 'werkelijk'. Intentionaliteit heeft dus geen eenduidige betekenis. In de moderne wijsbegeerte echter is intentionaliteit gerichtheid op het object gaan betekenen. Kenny (1963) hanteerde het begrip intentionaliteit in die zin voor de emoties. Emoties zijn niet afhankelijk van de voorstelling en het zijn evenmin subjectieve bewustzijnsacten waarvan wij ons in de innerlijke waarneming onmiddellijk bewust zijn. Kenny wilde de emoties juist 'bevrijden' uit de subjectieve binnenwereld.

³⁵De fenomenologen hebben steeds weer gevraagd "naar het wezen van het gevoel, naar het gevoel als totaliteit en als betekenis-voortbrengende bemiddelaar der werkelijkheid" (De Knijff, 1981, p.16). De Knijff betwijfelt echter of de fenomenologie de mens niet tenslotte met zichzelf en zijn gevoelens alleen doet staan. Met de nadruk op de intentionaliteit van het gevoel, wordt het gevoel (weer) gezien als gerichtheid-op-een-object en betrokkenheid-op-de-werkelijkheid. "Maar de vraag, wat dit object is buiten en vóór de relatie met mij, het object-op-zichzelf, die vraag moet toch ook de fenomenoloog laten liggen, hoewel hij, met recht, de mening kan hebben, dat hij in zijn wereld van betekenisvolle dingen het object zo dicht mogelijk heeft benaderd" (De Knijff, p.16). De menselijke leefwereld komt als objectwereld weer in het gezichtsveld, maar de vraag naar het werkelijke zijn der objecten in hun relatie tot het zijn van de mens blijft onbeantwoord.

ook een menselijk subject kan alleen worden gekend middels de liefdevolle toewending. "In mijn toewending tot het andere openbaart zich de grondtendentie, het andere volkomen in mijn intimiteit op te nemen" (Strasser, 1965, p.22). Strasser geeft tegelijk aan dat dit onmogelijk is. De toewending uit zich dan ook volgens Strasser in de behoefte zich 'mee te delen' en 'mededeling te ontvangen', oftewel het verschijnsel communicatie. De anderen begrijp ik onmiddellijk als zijnden en ik begrijp ze onmiddellijk als anders-zijnden. Het eerste maakt de toewending mogelijk, het laatste belet dat de toewending ooit volledig slaagt (Strasser, p.22).

Een belangrijk probleem in de fenomenologie, -vooral indien betrokken op religie-, is het waarheidsprobleem: als iedere waarneming altijd wereld openbaart, hoe kan er dan sprake zijn van onjuiste waarneming? Is elke wereld even waar? Fortmann verwijt de fenomenologen overigens aan dit probleem te weinig aandacht te hebben besteed.

Primitieve waarneming

Fortmann hanteert een onderscheid tussen naïeve waarneming en waarneming die gepaard gaat met kritisch-wetenschappelijke reflectie (1974, dl.I, p.413). Naïeve waarneming is ongecontroleerd, onkritisch en prereflexief. Naïeve waarneming en wetenschappelijke waarneming hebben ieder hun eigen perspectief; zij vullen elkaar aan. In de naïeve waarneming is het subject onmiddellijk gericht op het object. Hier is geen sprake van projectie; in de prereflexieve waarneming komt de wereld zelf op ons af. Binnen de naïeve waarneming zijn verschillende vormen te onderscheiden. Fortmann ziet in de gegevens over individuele en culturele ontwikkeling voldoende aanleiding om te spreken van primitieve waarneming, als een (begin)stadium in het ontwikkelingsproces van de naïeve waarneming.

In de primitieve waarneming is de band tussen object en subject zó innig, dat het "uitdrukkingskarakter der dingen" met volle hevigheid naar voren komt. De wereld wordt beleefd, maar nog niet begrepen en geformuleerd. De primitieve wereld is een affectieve wereld; men kan nog geen distantie nemen, men kan niet een deel van zijn eigen persoon buiten geding houden. De directheid van de betrekkingen maakt deze daardoor gevaarlijk. De primitieve wereld is een beperkte wereld, omdat het individu nog niet in staat is er afstand van te nemen en dus van perspectief te wisselen. De primitieve wereld is ook een rijke wereld, omdat zij nog appelleert aan alle affecten.

Het westerse denken wordt in tegenstelling tot de primitieve waarneming gekenmerkt door wetenschappelijke distantie. In de wetenschappelijke waarneming is sprake van een splitsing tussen subject en object. Deze splitsing heeft twee kenmerken (Fortmann, dl.II, p.28): de concentratie op de eigen belevingen, los van de buitenwereld die daartoe aanleiding gaf en een objectiviteitsideaal dat aan "de rijkdom der werkelijkheid" te kort doet, omdat het subject wordt uitgeschakeld uit angst de het subject (met zijn affecten) de kennis der werkelijkheid zou vertroebelen.

Participatie

Het belangrijkste kenmerk van de zgn. primitieve mentaliteit is participatie: subject en wereld zijn één. In de primitieve participatie gaat het niet zozeer om het verband tussen twee expliciete voorstellingen; voor de 'primitief' is de participatie het eerst gegevene en niet de twee voorstellingen. Het complex is gegeven en wel als *gevoel*, zonder dat de beide voorstellingen, die verbonden worden, afzonderlijk als zodanig worden herkend. De participatie is dus affectief van aard (Fortmann, dl.I, p.486). In de participatie gaat het om een ander dan een logisch zicht op de structuur van de werkelijkheid. Participatie is verbonden met mystieke ervaring; participatie wordt mogelijk door mystieke ervaring en andersom. In participatie wordt zowel de zichtbare als de onzichtbare wereld geopenbaard³⁶. Participatie is een wijze van kennen, een directe omgang met de werkelijkheid. Het begrip participatie kan dan ook van belang worden geacht wanneer het gaat om religieuze ervaring en affectiviteit. Volgens Fortmann (dl.I, p.501) levert het begrip participatie geen wezenlijk verschil tussen de primitieve en moderne mentaliteit op. Participatie is volgens Fortmann geen speciaal kenmerk van de primitieve geest. Participatie heeft eveneens een plaats in de moderne mentaliteit; ze is een toestand of een aspect van de menselijke mentaliteit in het algemeen. Zo heeft participatie nog een plaats in onze geest, alleen maken wij, zo meent Fortmann, scherper onderscheid tussen ratio en affect.

Overigens is er wel veel kritiek gegeven, bijv. door Lévy-Bruhl zelf (van wie het begrip participatie afkomstig is) (Fortmann, dl.I, p.485), op het gebruik van het begrip participatie. Men wijst er dan op, dat de mens uit de zgn. primitieve culturen rationeler denkt en minder door zijn of haar affect gedomi-

³⁶Uit enquêtes is Vergote (1967, p.114) gebleken dat gevoeligheid voor de natuur, een staat die volgens hem zeer dicht bij de participatiementaliteit komt, van blijvende aard is. De met sacrale waarden geladen natuur kan als een direct teken van God worden ervaren.

neerd wordt dan aangenomen. De 'primitief' kan kritisch denken en weet zeer goed, dat hij of zij niet identiek is met andere wezens (Fortmann, 1974, dl.I, p.515). Bovendien bestaan er binnen een primitieve cultuur grote individuele verschillen. Men kan dus moeilijk spreken van 'de primitieve mentaliteit'.

Symbolen

Eén van de middelen waar het participierend kennen zich van bedient wordt gevormd door het symbool. Het symbool verwijst naar iets, dat niet langs andere weg gekend kan worden en eeuwig menselijk is (Fortmann, 1974, dl.I, p.548). In de vorige subparagraaf is reeds aangegeven dat participatie een complex geheel is, gegeven als gevoel. Participatie is een affectieve wijze van omgaan met de werkelijkheid, geen kennisgerichte wijze. Participatie door middel van symbolen betekent dan ook, dat symbolen het medium bij uitstek zijn om gevoelens op te roepen en in te kaderen.

Het symbool is een transfiguratie van een zintuiglijk gegeven doordat dit een nieuwe zin krijgt. Het transcendente dat gesymboliseerd wordt, kan als symbool alles in dienst nemen. Een symbool verschilt van een teken, doordat de gesymboliseerde zaak oneindig of transcendent is en uitsluitend te benaderen in het symbool of in een reeks van symbolen (Fortmann, dl.II, p.172). Een symbool betekent niet een afgebakend object of concept, zoals een teken wel iets betekent. Het verwijst niet louter naar iets, dat afwezig blijft. Het gesymboliseerde is aanwezig, maar indirect; het is tegelijk afwezig en aanwezig.

Fortmann pleit ervoor, in het kader van zijn verwerpen van de projectietheorie, symbolen niet op te vatten als resultaten van projectie. Doet men dat wel, dan is het namelijk niet meer mogelijk ze te zien als openbaring van werkelijkheid. Het symbool is een kenfunctie, waarbij in het één het andere verschijnt, zich openbaart, maar niet plaatselijk aanwijsbaar is. Fortmann sluit zich aan bij de opvatting van Eliade, dat het symbool de mens in een bezielde verband plaatst, het maakt mens en wereld open voor elkaar (Fortmann, dl.II, p.200). Het symbool openbaart de diepere structuren van mens en kosmos en daarmee geeft het tevens aan het menselijke bestaan een zin. Het symbool leidt (gezien de polyvalentie van het symbool) tot universele kennis. Wie een symbool door de verbeelding heeft 'begrepen' en beleefd, heeft ervaren, dat het op allerlei verschillende contexten toepasbaar is en dus exemplarisch, i.e. universeel geldig. De eigen individuele situatie komt in een nieuw licht te staan. En tenslotte haalt Fortmann (dl.II, p. 200) met instem-

ming Eliade aan dat "de ervaring van het kosmologische symbool" ook doet "participeren aan het sacrale"³⁷.

Kennis in de eerste en in de derde persoon

Het onderscheid tussen de primitieve waarneming en waarneming waar de afstand tussen subject en object wel aanwezig is, wordt door Fortmann nader uitgewerkt in een onderscheid tussen kennis in de eerste persoon en kennis in de derde persoon. Fortmann (1974, dl.I, p.555) noemt de onmiddellijke (primitieve) wijze van kennen "kennis in de eerste persoon". Het is een kennis van de betekenis die de wereld heeft voor mij. "Kennis in de derde persoon" sluit dit persoonlijk element daarentegen buiten. Hoewel ook niet-wetenschappelijk derdepersoons kennen mogelijk is, vormt een kenmerk van kennis in de eerste persoon dat deze niet wetenschappelijk is. Indien men de abstracte kennis der wetenschap als alleen geldig beschouwt, ziet men iedere andere kenwijze als subjectieve misvorming. Een resultaat daarvan vormt de projectietheorie. Men veronderstelt daarin het subject geïsoleerd van het object. Kennis in de eerste persoon neemt de betekenissen die ik ervaar serieus, is een bewustzijn dat bij de dingen is betrokken. Kennis in de eerste persoon is affectief van aard. Fortmann noemt dit "existentieel bewustzijn" (dl.I, p.556)³⁸. Het existentieel bewustzijn brengt de wereld in verband met het eigen bestaan en ervaart dat verband vóór de distantierende reflexie. Voor de

³⁷De (klassieke) opvatting van Fortmann van symbolen wordt niet door iedereen gedeeld. Zo spreekt Verhoeven (1967) over het symbool als iets dat betekenis heeft. Door de intensiteit van zijn betekenis onderscheidt het symbool zich van andere dingen. Een symbool is geen teken, verwijst niet naar een andere werkelijkheid, maar is zelf een werkelijkheid en heeft zin en waarde. Het symbool is volgens Verhoeven identiek met zijn betekenis. Een symbool is ook geen allegorie; een allegorie verwijst naar iets buiten zich. Het symbool wordt ons gegeven, maar het teken en in sterkere mate de allegorie is een maaksel van het verstand. Symbolisch denken is een niet-kritisch denken. Het object van dit denken is het ding als de verwerkelijking van een onbepaald aantal mogelijkheden. Een symbool heeft dus altijd alle betekenissen, die het kan hebben; het betekent altijd alles wat het met instemming van allen kan beteken. In het symbool worden het betekende en het betekende bijeengebracht. Het is de eenheid van beide. Het symbool verwijst niet naar iets anders, maar naar zichzelf als wereld.

³⁸Het "existentieel bewustzijn" vloeit bij Fortmann (dl.I, p.555/556) voort uit het concept "mythisch bewustzijn" van Gusdorf (zie Fortmann, dl.I, p.502). Het mythisch bewustzijn houdt in dat mens en wereld onverdeeld zijn. De mens gaat volledig op in de rol die naar buiten toe gespeeld wordt, en die rol is door de mythe voorgeschreven (p.502). Reflexie is afwezig, subject en object zijn nog niet gescheiden.

religie is het existentiële bewustzijn, het kunnen lezen van op de existentie betrokken betekenissen, een onmisbare voorwaarde.

Gevoelens spelen in de religieuze ervaring dus onder andere via kennis in de eerste persoon een rol. Kennis in de derde persoon daarentegen sluit gevoelens, als non-rationeel en on-wetenschappelijk, buiten. Fortmann vindt, dat de kennis in de eerste persoon de belangrijkste moet zijn in de religie.

Het onderscheid dat Fortmann maakt tussen kennis in de eerste en kennis in de derde persoon³⁹ vertoont overeenkomsten met een onderscheid dat door Sanders (o.a. 1990) en De Wit (1987) gebruikt wordt en van Ramsey (1965) afkomstig is: het onderscheid tussen conceptuele of descriptieve (overigens niet noodzakelijk wetenschappelijke) en perceptuele of aanschouwelijke kennis. Het gaat hier om twee vormen van kennen die elkaar niet uitsluiten, maar aanvullen en verrijken. Descriptieve, begripsmatige kennis (vergelijkbaar met kennis in de derde persoon) krijgt vooral nadruk in het wetenschappelijk kennen. In het religieuze kennen daarentegen krijgt het aanschouwen (vergelijkbaar met kennis in de eerste persoon) een sterk accent. Via aanschouwen of perceptueel kennen probeert men de zin en bedoeling van het gegeven te doorgronden. De afstand tussen zichzelf en de werkelijkheid wordt opgeheven.

Tweede primitiviteit

In het moderne denken raakt kennis in de eerste persoon steeds meer op de achtergrond. Kennis in de derde persoon, zogenaamde objectiviteit zonder gevoelens, wordt belangrijk geacht. Eerste-persoonskennis is men, zeker als het gaat om religie, in hoge mate kwijtgeraakt. Fortmann signaleert dit en pleit, -om de volgens hem onmisbare aspecten van eerste-persoonkennis te behouden- voor een "tweede primitiviteit" (1974, dl.I, p.557): openheid voor de 'onwetenschappelijke' betekenissen der dingen. Daarmee doelt Fortmann op die openheid, waarmee we mensen en dingen welbewust op ons af laten komen en laten spreken. De tweede primitiviteit is anders dan de eerste, doordat intussen de individuatie van het ik heeft plaatsgevonden. Zij is gelijk aan de eerste primitiviteit, in zoverre beide de openheid voor de onwetenschappelijke betekenis der dingen kennen. We herstellen daarmee dus de participatie, hoewel wij zeer goed tot kritiek in staat zijn, "wij zijn immers

³⁹In hoofdstuk 5, paragraaf 5.10 komt het verschil tussen kennis in de eerste en in de derde persoon nog nader aan de orde.

geen Kanakken meer". Maar de kritische distantie moet telkens worden afgelost door een herstelde nabijheid, een "tweede primitiviteit".

Fortmann pleit met het concept "tweede primitiviteit" in feite voor nieuwe aandacht voor de rol van gevoelens in het proces van de waarneming in het algemeen en dat van de religieuze waarneming in het bijzonder. Het openstaan voor de betekenissen van de wereld kan immers slechts via de gevoelens en niet via de, daaraan in zijn ogen tegengestelde, weg van het verstand.

Voor religieuze ervaring acht Fortmann een tweede primitiviteit noodzakelijk. Deze tweede primitiviteit is geworteld in primitieve waarneming. Daarbij ontwijkt Fortmann niet de vraag of religie wel een kwestie van waarneming is. Religie heeft juist te maken met het onzichtbare. Kan men het onzichtbare waarnemen? In een religieuze projectietheorie luidt het: als iemand God meent te zien of ervaren, is dat niets dan 'subjectivering', hij ervaart slechts zichzelf, neemt slechts zichzelf waar. 'Ervaren' is een breder begrip dan waarnemen. Op de vraag in hoeverre het goddelijke kan worden waargenomen is volgens Fortmann geen ander antwoord dan de paradox: als aanwezig-afwezig⁴⁰. Je ziet de zichtbare wereld, in z'n onvoltooidheid, als roepende om en verwijzen- de naar een andere werkelijkheid. De waarneming van het afwezige in het aanwezige wordt mij door de wereld opgedrongen en niet door mijzelf geschapen (projectie). Fortmann (dl.II, p.33) aanvaardt het goddelijke dus als objectieve werkelijkheid. 'Objectief' moet dan niet opgevat worden in cartesiaanse zin, als bestaande los van het subject, maar als: zich aan mij openba- rend en niet uit mijzelf voortkomend. De goden en demonen zijn werkelijk- heidservaring, gestalten waarin de wereld zich openbaart, machten die de mens tegenover zich vond. Als men ze afdoet als projectie, dan is daarmee alle religie onmogelijk geworden. Religieuze ervaring knoopt bij Fortmann dus aan bij de waarneming.⁴¹

⁴⁰Om de spanning in de ervaring van het goddelijke te verduidelijken bespreekt Faber (1987) het begrip de "elusive presence" van God (geïntroduceerd door Terrien). "Elusive" wil zeggen dat de presentie van God een aanwezigheid in afwezigheid is (Faber, p.21). God kan alleen gehoord worden, maar wordt nooit zichtbaar. Er blijft een afstand tussen God en mens, omdat God onbereikbaar (transcendent) is.

⁴¹Roscam Abbing (1981, p.44) meent, dat Fortmann aan zijn doel voorbij schiet door wel alle nadruk te leggen op de waarneming, maar niet of nauwelijks te letten op de psychische factor: "Hij spreekt terecht over eenzijdige waarneming, maar hij spreekt onvoldoende over de wijze waarop die eenzijdige waarneming wordt aangevuld".

Fortmanns visie op emoties

Uit het werk van Fortmann over religieuze ervaring komt een visie op affectiviteit naar voren die duidelijk is gekleurd door de fenomenologische traditie waarin Fortmann staat. Algemeen is daarvan te zeggen, dat in de fenomenologische traditie emoties als intentioneel worden beschouwd. Dit betekent, dat emoties gericht zijn op de wereld. De persoon (als waarnemer) en de wereld zijn steeds met elkaar verbonden. In emoties drukt zich die intieme relatie tussen mens en wereld uit. Emoties vormen in de fenomenologie een wijze waarop het subject zijn eigen werkelijkheid, zijn in-de-wereld-zijn, begrijpt.

Fortmann ziet gevoelens niet als toestanden in het subject⁴², los van de wereld. Integendeel, het gaat bij gevoelens om deelhebben aan de kwaliteiten van de wereld. De wereld kan in het geheel niet los worden gedacht van het subject. Gevoelens en affecten zijn dan ook geen commentaar binnen in het bewustzijn op gebeurtenissen die buiten het bewustzijn plaatsvinden. Het gaat om een heel andere relatie: gevoelens zijn intentioneel en betrokken op de wereld. Affectiviteit geeft openheid voor de waarden van de wereld. Zonder het gevoel kan de werkelijke wereld niet gekend worden. Affectiviteit vormt de voorwaarde voor de verbinding met die werkelijke wereld. Gevoelens zijn voor Fortmann zondermeer een centraal concept. Zonder gevoelens staan we niet open voor de wereld en hebben we geen deel aan de kwaliteiten van de wereld. Slechts via de gevoelens zijn persoon en wereld met elkaar verbonden⁴³.

Deze centrale plaats kent Fortmann de emoties ook toe, als het om de ervaring van de religieuze werkelijkheid gaat. Affectiviteit vormt de voorwaarde voor religieuze ervaring. Een illustratie van het belang dat Fortmann aan affectiviteit toekent, vormt zijn waardering voor de 'primitiviteit'. De primitieve wereld is volgens Fortmann een affectieve wereld, die appelleert aan alle affecten van de mens. De affectiviteit van de primitieve wereld en waarneming resulteert volgens Fortmann in de onmiddellijke verbinding tussen object en subject.

⁴²Daarin deelt Fortmann de visie van Wittgenstein die emoties niet ziet als subjectieve toestanden. Integendeel zelfs, men heeft vaak weinig zicht op de eigen emoties. Emotie-woorden beelden de werkelijkheid niet af, maar brengen demarcaties aan en vormen een manier om de wereld voor allerlei doeleinden hanteerbaar te maken (bijvoorbeeld Wittgenstein, 1958, d.I, §491 en §546).

⁴³Hierin klinkt ook de opvatting door van Sartre (1987 (1939), p.58-61), dat emoties gericht zijn op de wereld en dat ze iets betekenen. Het emotionele bewustzijn is een beleving van iets, in emoties drukt zich een relatie van de mens met de wereld uit. Emoties zijn wijzen waarop het subject zijn eigen werkelijkheid begrijpt.

Ook de positie van het begrip participatie in de theorie van Fortmann geeft aan dat affectiviteit bij Fortmann werkelijk een voorwaarde is voor (religieuze) ervaring. De participatie is affectief van aard; het is een ander dan logisch zicht op de structuur van de werkelijkheid. Het gevoel geeft inzicht in de relaties binnen de werkelijkheid.

Eén van de belangrijke en oorspronkelijke pogingen die Fortmann doet tot een herwaardering van affectiviteit in de religieuze ervaring is zijn pleidooi voor een herstel van de participatie in de vorm van een tweede primitiviteit. Het gaat daarbij om een *affectieve* toestand, die openheid voor de 'onwetenschappelijke' betekenissen der dingen geeft. Fortmann noemt die tweede primitiviteit, het kunnen lezen van op de existentie betrokken betekenissen, een onmisbare voorwaarde voor religie.

Concluderend kan vastgesteld worden, dat voor Fortmann gevoelens voorwaarde zijn voor religieuze ervaring.

In dit hoofdstuk zijn zeer uiteenlopende opvattingen over religieuze ervaring, en de rol van gevoelens daarin, besproken. Voor een deel zijn die opvattingen inmiddels achterhaald door nieuwe (theoretische) inzichten. Voor een ander deel echter bevatten die opvattingen concepten die nog steeds een rol (zouden moeten) spelen in de huidige godsdienstpsychologie. Aan het eind van hoofdstuk 2 zal de balans worden opgemaakt in een overzicht van de stand van zaken; hierin worden zowel de opvattingen uit hoofdstuk 1 als uit hoofdstuk 2 betrokken.

Hoofdstuk 2

Religieuze ervaring: Contemporaine opvattingen

2.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk is het begrip religieuze ervaring (en de rol van affectiviteit daarin) beschreven zoals dat in de geschiedenis van de godsdienstpsychologie naar voren kwam. In dit hoofdstuk zal beschreven worden hoe het begrip religieuze ervaring gehanteerd wordt in de huidige godsdienstpsychologie. We beperken ons daarbij hoofdzakelijk tot de Nederlandstalige godsdienstpsychologie. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen auteurs die religieuze ervaring primair als cognitief proces beschouwen en zich daarmee buiten de psychoanalytische traditie plaatsen en auteurs die religieuze ervaring primair vanuit de psychoanalytische traditie beschrijven (waaronder de neo-analytici). Het werk van Vergote met betrekking tot religieuze ervaring en affectiviteit wordt in een aparte paragraaf besproken, omdat zijn invalshoek deels psychoanalytisch en deels (vooral het latere werk) cognitief is te noemen. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een "stand van zaken" over zowel hoofdstuk 1 als hoofdstuk 2: wat valt er na deze twee hoofdstukken samenvattend te zeggen over religieuze ervaring en de rol van affectiviteit daarin?

2.2 De niet-analytische stroming in de godsdienstpsychologie

Tot de niet-analytische stroming rekenen we met name de auteurs Weima en Van der Lans. Beiden pogen religieuze ervaring te beschrijven als een (cognitief) proces dat door een veelheid aan factoren beïnvloed wordt. Religieuze ervaring wordt door Weima (1981, p.134) beschreven als "een intrinsieke, diepgaande ervaring waarbij de mens zich geconfronteerd weet met het heilige". Religieuze ervaringen duidt Weima (p.135) aan als confrontatie-ervaringen: "ervaringen waarin het heilige wordt waargenomen in de verschijnselen, en de dingen om ons heen verwijzen naar datgene wat de empirische wereld transcendeert"¹. In de religieuze ervaring weet de mens zich

¹De ervaringsdimensie van religie blijkt in belangrijke mate samen te hangen met intrinsieke religiositeit (Weima, 1981, p.64). Intrinsieke religiositeit is een vorm van religiositeit

met het transcendente in relatie te staan; deze relatie wordt een persoonlijkheids- en gedragstransformerend karakter toegekend.

Voor Weima (p.29) is religieuze ervaring één van de vijf elementen waaruit religie bestaat. Het eerste, en volgens Weima meest essentiële element is de ervaring van het transcendente. Men kan hier ook spreken van religieuze waarneming. Het tweede element is dat van de relatie. Pas als er sprake is van een relatie tussen de mens en het absolute via ervaring of waarneming, kan men van religie spreken. Het derde element is de ideologische, levensbeschouwelijke of theologische uitwerking van deze relatie. Het vierde element is de uitwerking van deze relatie op het terrein van de ethiek. Het vijfde element tenslotte is de institutionele uitwerking van deze relatie, bijvoorbeeld in een religieuze gemeenschap of kerk.

In de godsdienstpsychologie is wisselend de nadruk gelegd op één van bovengenoemde elementen van religie. Zo definieert J.H. van den Berg religie eenzijdig als een relatie. In de godsdienstpsychologie van William James lijkt het in de religie vooral te gaan om een vlucht uit de concrete werkelijkheid naar een overheersende gevoelstoestand. In de zgn. Duitse school binnen de godsdienstpsychologie nam het begrip religieuze ervaring een belangrijke plaats in (zie Van der Lans, 1980, p.28 e.v.). Daarbij werden overigens de begrippen religieuze ervaring en religieuze beleving door elkaar gebruikt en soms zelfs geïdentificeerd met godsdienst.

In het algemeen zijn twee kenmerken van religie in de godsdienstpsychologie aan de orde geweest. In de eerste plaats was dat religie als een relatie van de mens met een als goddelijk ervaren ander. In de tweede plaats gold deze relatie als emotioneel gekleurd, *en dat wel op zo'n specifieke wijze dat het moeilijk te beschrijven was* (Weima, 1981, p.37; curs. auteur).

Van der Lans (1980, p.12 e.v.) onderscheidt drie kenmerken van het begrip religieuze ervaring die in de literatuur worden gehanteerd. Het eerste kenmerk is het object van de ervaring. De aanduiding van het object loopt nogal eens uiteen. Soms is het een transcendente werkelijkheid, die rechtstreeks of bemiddeld door de zichtbare werkelijkheid ervaren wordt. Soms is het niets meer dan een bepaalde eigenschap van dingen. Als tweede kenmerk noemt Van der Lans het cognitieve karakter van de religieuze ervaring. Religieuze ervaring wordt vaak gezien als een cognitieve activiteit. Niet elke religieuze cognitie wordt echter als een religieuze ervaring erkend. Het gaat bij religieuze ervaring om een direct, onmiddellijk kennen. Het begrip religieuze

die op een specifieke en soms zeer intense wijze ervaren wordt en vervolgens een duidelijk effect heeft op het gedrag van de persoon die deze ervaring heeft ondergaan.

ervaring impliceert daarmee een onderscheid tussen een onmiddellijk kennen en een kennen dat door redenering of door het overnemen van begrippen tot stand is gekomen. De begrippen religieuze ervaring en religieuze waarneming worden vaak door elkaar gebruikt. Religieuze ervaring is dan een zintuiglijke waarneming, waaraan een specifieke verwachting ten grondslag ligt. Van der Lans (p.16) meent echter dat het begrip religieuze ervaring een betere aanduiding is dan het begrip religieuze waarneming. Hij heeft daar drie redenen voor. Ten eerste wijzen de beschrijvingen van religieuze ervaringen op een cognitief-emotioneel gebeuren, waar het subject integraal bij betrokken is. Dit wordt beter uitgedrukt door 'ervaren' dan door 'waarnemen'. Ten tweede is het stimulusdomein van ervaren ruimer dan dat van waarnemen. Waarnemen verwijst naar zintuiglijke informatie, ervaren kan ook betrekking hebben op gevoelens, herinneringen of fantasiebeelden. Ten derde bestaat religieuze ervaring in het onmiddellijk ervaren van het transcendente; het zintuiglijk waargenomene is dan een teken (symbool) waarin het onzienlijke verhuuld verschijnt. Het derde kenmerk van het begrip religieuze ervaring is volgens Van der Lans het affectieve moment van de religieuze ervaring. Gevoelens spelen in de religieuze ervaring een belangrijke rol. In de Amerikaanse godsdienstpsychologie worden vooral positieve gevoelens genoemd in verband met de religieuze ervaring. Religieuze ervaring kan echter ook gepaard gaan met negatieve gevoelens. Van der Lans ziet het dialectisch moment dan ook als een wezenlijk kenmerk van religieuze ervaring.

Een religieuze ervaring verschilt vooral gradueel van een mystieke ervaring. Evenals bij de religieuze ervaring ligt de nadruk bij mystieke ervaring op de ontmoeting met, de persoonlijke ervaring van het heilige. Bij een mystieke ervaring gaat het steeds om een zogenaamde eenheidservaring. In de meeste gevallen is in de religieuze ervaring reeds een aanzet te vinden van een mystiek eenheidsbeleven (Weima, 1981, p.138). Een ander onderscheid tussen religieuze en mystieke ervaring betreft de meer doelgerichte impuls die in de mystieke ervaring impliciet aanwezig is. Terwijl de religieuze ervaring een betrekkelijk op zichzelf staande ervaring kan zijn, motiveert de mystieke ervaring de mens tot het nastreven van wat als het uiteindelijke doel van de mystiek kan worden beschouwd, namelijk de definitieve eenwording met de goddelijke grond van de werkelijkheid.

Religieus referentiekader

Van der Lans (1980, p.30) wijst erop dat in de literatuur verschillende psychische factoren van belang worden geacht voor het ontstaan van religieuze ervaringen. Er zijn volgens Van der Lans (p.30) drie typen factoren te onderscheiden. In de eerste plaats wordt de religieuze ervaring wel herleid tot een aangeboren vermogen in de menselijke psyche. In de tweede plaats gaat het om factoren die de persoonlijkheidsstructuur betreffen. Religieuze ervaring wordt dan vooral als resultaat van een persoonlijkheidskenmerk beschouwd. Genoemd worden een suggestibele aanleg, sensitiviteit, spontaniteit, affectiviteit, een religieuze attitude, een participatie-mentaliteit en een vermogen tot symbolisch waarnemen. In de derde plaats spelen omgevingsfactoren een rol in de totstandkoming van religieuze ervaring. Hieronder valt ook het religieuze referentiekader dat men heeft en dat door de sociale omgeving bekrachtigd wordt.

Eén van de voorwaarden voor het ontstaan van religieuze ervaring is dus het bestaan van een religieus referentiekader. Dat iemands referentiekader belangrijk is, blijkt o.a. uit het feit, dat personen die participeren aan godsdienstige gemeenschappen vaker religieuze ervaringen hebben dan anderen. Volgens Weima (1981, p.82) is er bij hen in sterkere mate sprake van een verwachtingspatroon dat het mogelijk maakt een aantal specifieke ervaringen die zij ondergaan op een religieuze wijze te duiden, en wel zodanig dat daarmee de ervaring voor hen een religieuze ervaring wordt.

Het gegeven van het religieus referentiekader staat centraal in de rollentheorie van H. Sundén. Volgens Sundén vervult het vertrouwd zijn met een religieuze traditie een constituerende functie bij het tot stand komen van een religieuze ervaring. Zonder een religieus referentiesysteem zijn religieuze ervaringen volgens Sundén onmogelijk. Om religieuze ervaringen te hebben, moet men zich een religieuze traditie toegeëigend hebben en vaak ook "rituele apparatuur" (Sundén, 1966, p.1). Het begrip referentiekader hanteert Sundén (p.4) voor een bepaalde bereidheid van het subject in het bewustzijn iets te laten ontstaan uit een prikkeling van de zintuigen. Waarneming is geen passief registreren; de eenvoudige, eenduidige wereld is een fictie, er zijn zeer veel uiteenlopende belevingsmogelijkheden. Hoe het beleefbare beleefd wordt, is afhankelijk van de instelling van mensen, van het referentiekader. Tussen de prikkeling van de zintuigen en de bewuste ervaringsinhoud zit het referentiekader. Veel referentiekaders zijn aangeboren, de meesten echter later verworven. Tot de verworven referentiekaders moeten de rollen als belangrijkste gerekend worden. Voor Sundén zijn rollen en de processen van rol-

toeëigening belangrijke elementen om religieuze ervaring inzichtelijk te maken. Sundén (p.9) onderscheidt twee vormen van roltoeëigening: rolovername en rolopname. Rolovername is de toeëigening van rollen die een bepaalde status opleggen; rolovername heeft betrekking op de rol die iemand speelt en die hij overgenomen heeft van iemand met wie hij zich kan identificeren. Rolopname is de roltoeëigening als partner in de relatie; rolopname maakt het mogelijk te anticiperen op het gedrag van de ander en beïnvloedt daardoor tevens de wijze waarop dit gedrag wordt waargenomen. Rollen worden door Sundén tot het referentiekader gerekend, aangezien een rol betrekking heeft op verwacht of geëigend gedrag. Het begrip rol is een interactioneel begrip, dat de situatie waarin het gedrag plaatsvindt impliceert, evenals de verwachtingen die op grond van deze situatie worden gewekt en de interactie die als gevolg hiervan binnen deze situatie tot stand komt.

De culturele uitrusting van mensen bestaat voor een groot deel uit rollen, die van de omgeving overgenomen zijn. Daartoe hoort ook de deelname aan de religieuze traditie van de samenleving. Deze religieuze traditie op haar beurt bestaat vooral uit rollen (in psychologische zin). Alles wat over sociale rollen gezegd wordt, kan ook toegepast worden op religieuze rollen. Het duidelijkst ziet men dit in zaken als initiatieriten en dansen met maskers. Rolovername uit de religieuze of mythische traditie gebeurt echter niet alleen bij dit soort feestelijkheden, maar geeft ook het dagelijks leven gestalte. Staat een individu binnen een bepaalde religieuze traditie, dan is het mogelijk de wereld religieus te zien en te beleven en te participeren in de rollensystemen die in die religieuze traditie gegeven zijn. De religieuze rol wordt in deze theorie daarmee tot een belangrijke constituerende faktor van een religieuze ervaring en van de religieuze waarneming.

Religieuze ervaring is volgens Sundén een gevolg van een herstructurering van de perceptuele organisatie, te vergelijken met een 'Gestaltshift' (vgl. de vaas van Rubin). Het waarnemingsveld wordt in die zin geherstructureerd dat een profane structuur plaats maakt voor een religieuze of omgekeerd. Voorwaarde voor dergelijke structuurwisselingen is de aanwezigheid van religieuze naast profane referentiekaders en het sturen van het waarnemingsproces door zo'n referentiekader. Bij de structuurwisseling is sprake van twee momenten (Weima, 1981, p.89): 'totalizing' en 'intentionalizing'. Totalizing vindt plaats wanneer de wereld niet meer wordt gezien in haar verscheidenheid, maar als totaliteit die ervaren wordt als eenheid. Van intentionalizing is sprake wanneer een afzonderlijke gebeurtenis in de situatie geïnterpreteerd wordt als bijvoorbeeld door God gewild. Ook het onderscheid tussen autocentrische en allocentrische waarneming dat bijna in alle religieuze

tradities wordt teruggevonden speelt hier een rol (Weima, p.211). De alledaagse waarneming is autocentrisch. Deze 'vorm van waarneming is categoriserend, en beoordeelt de werkelijkheid vooral op haar nuttigheidsaspecten voor het subject. Overigens is dit waarnemen van de 'objects-of-use' nodig voor het subject om goed te kunnen functioneren. In de allocentrische waarneming echter worden de automatische waarnemingspatronen doorbroken en ontstaan er andere bewustzijnstoestanden die het mogelijk maken nieuwe aspecten van de wereld te ervaren (Weima, p.214). Deze allocentrische waarnemingsvorm kan tot stand komen onder invloed van bijvoorbeeld drugs, maar ook via (religieuze) meditatie technieken. De allocentrische waarneming vertoont sterke overeenkomsten met de waarnemingen tijdens de door Maslow beschreven 'peak-experiences'. Het object wordt waargenomen in haar 'oer kwaliteiten' (Weima, p.213). De autocentrische waarneming komt overeen met de conventionele patronen en schema's van de cultuur².

Voorwaarde voor de religieuze ervaring is dus volgens Sundén in de eerste plaats de beschikbaarheid en in de tweede plaats de actualisering van een religieus referentiekader³. Als de religieuze traditie schriftelijk vastgelegd is, behelst ze een aantal verhalen over situaties, waar de mens in verhouding tot een god of goden een bepaalde status bezit, die bij een bepaalde rol hoort. Iedereen die deze traditie kent, kan zich met deze mensen identificeren; de identificatie heeft tot gevolg dat ze ook de rol van god opnemen. De mens anticipeert op de rol van god en ontmoet zo het goddelijke als persoon, als levende werkelijkheid. Meestal is het een sterke behoefte aan geborgenheid of een gecompliceerde behoeftesituatie die mensen tot identificatie met één van die personen brengt, die zich al als goede helpers in noodsituaties bewezen hebben, of zelfs met de beschikker over het noodlot zelf. Identificatie met een menselijke persoon in de religieuze traditie of overname van de rol betekent in de eerste plaats een handelingsbereidheid en in een tweede plaats een

²Van der Lans (1980, p.84) wijst erop dat bij de autocentrische modus van waarnemen andere geheugenschema's actief zijn dan bij de allocentrische perceptie. De allocentrische waarneming activeert voorkennis, die tot stand is gekomen in een levensfase waarin verwondering een centrale plaats innam. Dit is dezelfde levensfase waarin de ontvanke-lijkheid voor de mythen en de symbolen van de religieuze traditie ontwaakt. Allocentrische perceptie is pas mogelijk, nadat elke betrokkenheid op ik-gerichte behoeften en op handhaving van het cultureel vertrouwde is opgeheven.

³Naast het door Sundén beschreven referentiekader, dat extern is, moet men volgens Weima (1981, p.93) bij religieuze ervaring tevens rekening houden met een intern religieus referentiekader: de factor van het onbewuste. Archetypen vormen referentiekaders die in het bewustzijn aanwezig zijn (intern) met behulp waarvan ervaringen kunnen worden geduid. Archetypische ervaringen hebben zo een intrinsiek religieuze betekenis.

waarnemingsbereidheid (Sundén, 1966, p.14). Vooral dit laatste, waarnemingsbereidheid, is van belang als men religieuze ervaring als een vorm van ervaring ziet. Identificaties kunnen overigens op verschillende momenten in een situatie wisselen.

Mensen hebben een heel arsenaal aan rollen overgenomen, maar in een bepaalde situatie zijn die allemaal, met uitzondering van één, latent. Dat geldt ook voor hen die zich een religieuze traditie toegeëigend hebben. Welke van de latente rollen, waarover de mens beschikt, in een bepaalde situatie werkelijk opgenomen zal worden hangt niet slechts van de persoon en zijn of haar behoefte af, maar ook in hoge mate van de status die medemensen hem toekennen, of van hun houding ten opzichte van hem.

Religieuze ervaring als cognitief proces

Van der Lans beschouwt religieuze ervaring als het resultaat van interactie tussen ten eerste psychische mechanismen van het individu, ten tweede de waarden, normen en (religieuze) instituties van het culturele milieu en ten derde de directe sociale relaties. Van der Lans (1980, p.51 e.v.) werkt vooral de eerste factor, de psychische mechanismen van het individu, nader uit. Religieuze ervaring heeft een object dat uiteenlopend gedefinieerd wordt en is niet "slechts" een gevoelstoestand, maar tevens een cognitief gebeuren. Aan veel gevallen van religieuze ervaring gaat een crisistoestand vooraf. Bovendien gaat religieuze ervaring meestal gepaard met een verandering in de waarneming. In het algemeen wordt waarneming beschouwd als een informatieverwerkend systeem. Waarneming is het geconstrueerde resultaat van een reeks processen van decoding en hercoding. Voordat het uiteindelijke resultaat tot stand komt, is de zintuiginformatie vele malen gefilterd. Dit proces wordt gestuurd door voorkennis of ervaring, via het lange-termijngeheugen. Door de sturende werking van het lange-termijngeheugen kunnen factoren als waarden en verwachtingen de waarneming beïnvloeden. In het totale verwerkingsproces van door de zintuigen opgevangen informatie moeten twee niveaus worden onderscheiden. Het eerste niveau is het zien van objecten in plaats van lichtschakeringen. Op het tweede niveau wordt het aldus verkregen stimulusbeeld op basis van ervaring en verwachting geanalyseerd; dit mondt uit in bewuste herkenning. In het kader van deze waarnemingstheorie kunnen religieuze ervaringen (het feit dat er ongewone verschijnselen worden waargenomen of dat er aan alledaagse fenomenen bijzondere betekenissen worden toegekend) worden geïnterpreteerd als het

resultaat van een proces, waarbij heel specifieke geheugenprogramma's de selectieve verwerking van informatie hebben gestuurd⁴.

Op vergelijkbare wijze ziet Grom (1992, p.20 e.v.) religieuze ervaring als resultaat van een leerproces dat leren van de omgeving, socialisatie en verinnerlijking inhoudt. Daarbij spelen verschillende factoren een rol. Zo zijn modelpersonen waarmee men zich kan identificeren van groot belang. Daarnaast speelt instructie (in de zin van onderwijs) door ouders, de religieuze gemeenschap, geschriften etc. een rol, waarbij tevens de wijze van instructie ertoe doet: begeleidend, communicatief of indoctrinerend. Ook zaken als prestige, materiële voordelen, het voldoen aan bepaalde waarden en de emotionele verbondenheid met een bepaalde groep kunnen het leerproces dat uiteindelijk tot religieuze ervaring leidt beïnvloeden. Religiositeit wordt immers vaak overgedragen via groepen ("Intensivgruppen").

2.3 Opnieuw: het begrip religieuze ervaring

Een aantal kernelementen van het begrip religieuze ervaring lijkt bij de verschillende auteurs naar voren te komen. Ten eerste neemt het object van religieuze ervaring, namelijk het transcendente of het absolute, een belangrijke plaats in. Door de religieuze ervaring is er sprake van een relatie tussen de mens en het transcendente. Deze relatie is emotioneel gekleurd.

Ten tweede spelen bepaalde factoren bij het ontstaan van religieuze ervaring een rol: de omgeving, zoals het bestaan en actief zijn van een religieus referentiesysteem, de aangeboren vermogens van de menselijke psyche, zoals het onbewuste, instinctieve functies, archetypen e.d. en de persoonlijkheidsstructuur zoals die in de ontwikkelingsfasen vorm krijgt. Welke factor nadruk krijgt wisselt met de ingenomen theoretische posities.

Ten derde blijkt mystieke ervaring steeds een element te zijn, dat in de beschrijvingen van het begrip religieuze ervaring naar voren komt. In het algemeen wordt mystieke ervaring als gradueel verschillend van religieuze ervaring opgevat. In de religieuze ervaring is sprake van een ontwikkeling langs verschillende fasen, waarvan mystieke ervaring de laatste of hoogste is. Ten vierde speelt het cognitieve karakter van religieuze ervaring een rol. Dit heeft te maken met het door elkaar gebruiken van de begrippen religieuze ervaring en religieuze waarneming. Indien dat gebeurt, is religieuze ervaring

⁴Overigens concludeert Van der Lans (1980, p.60), dat deze theorie met betrekking tot de cognitieve voorwaarde voor religieuze ervaring geheel in overeenstemming is met de theorie van Sünden.

een vorm van zintuiglijke waarneming. Het gaat dan wel om een specifieke zintuiglijke waarneming: onmiddellijk en gericht op het boven-zintuiglijke. Bovendien wordt de religieuze ervaring of waarneming gestuurd door zeer bepaalde verwachtingen en met specifieke voorkennis.

Samenvattend kan volgens de niet-analytische traditie religieuze ervaring voorlopig omschreven worden als een informatieverwerkingsproces, dat gestuurd wordt door iemands religieuze referentiekader, waar emoties een bepaalde rol in spelen en dat kan uitmonden in mystieke ervaring.

Een probleem dat zich voordoet bij het formuleren van een definitie van religieuze ervaring is het onderscheid tussen religieuze ervaring als bijzondere ervaring of topervaring (vgl. Maslow: "peak-experience") en religieuze ervaring als meer alledaagse ervaring van het goddelijke.

Wij stellen voor religieuze ervaring als een breed, overkoepelend begrip op te vatten. Het is een breed begrip in de zin van een continuüm, met aan de ene zijde de alledaagse religieuze ervaring en aan de andere zijde de mystieke ervaring. Religieuze ervaring is niet of het ene of het andere uiterste, maar kent verschillende nuances en kan tussen de twee extremen in gedefinieerd worden. Van de alledaagse religieuze ervaring naar de mystieke ervaring is een oplopende reeks van religieuze ervaringen, nl. oplopend in intensiteit. Wat gezegd wordt over de dagelijkse religieuze ervaring geldt in principe ook voor de mystieke ervaring, omdat in dit model mystieke ervaring 'slechts' een zeer intense of zelfs de meest intense religieuze ervaring is.

2.4 De (neo)analytische traditie in de godsdienstpsychologie

In de periode na Freud (en Jung) heeft in de traditie van hun gedachtengoed een aantal nieuwe ontwikkelingen plaatsgevonden. Met name de negatieve houding van Freud ten opzichte van religie heeft veel reacties opgeroepen. Naast argumenten tegen zijn theorie (zoals het betoog van Fortmann tegen de gelijkstelling van religie met projectie) ging het daarbij ook om verdergaande theoretische inzichten. De opvattingen van Freud over de persoonlijkheidsontwikkeling en -structuur als uitgangspunt nemend hebben verschillende zgn. neo-analytici gepoogd tot een andere opvatting over religie te komen. De stelling van Freud dat religie niet meer is dan een illusie, een projectie van de kinderlijke behoefte aan de vader, heeft de weg bepaald waarlangs het onderzoek verliep. Duidelijk was dat godsdienst iets te maken heeft met de

relatie tot de ouders en met de veiligheid die de mens als kind in die relatie ervaart, hoewel godsdienst de relatiepatronen uit de jeugd overstijgt.

In het volgende zullen opvattingen van religieuze ervaring zoals die in de neo-analytische traditie tot stand zijn gekomen worden besproken. We hebben ons daarbij hoofdzakelijk beperkt tot Faber en Winnicott. Faber heeft met name het begrip religieuze ervaring nader uitgewerkt en Winnicott biedt een verrassende blik op affectiviteit. Het werk van Vergote, die deels ook zeker bij de analytische traditie hoort, zal in een aparte paragraaf worden besproken.

Religie en ontwikkelingsfasen

In de analytische traditie wordt religie vaak 'infantiel' genoemd: narcistisch, met als bron primaire verbondenheid of een 'oceanisch gevoel' en berustend op gevoelens van afhankelijkheid. Religie hoort bij een bepaalde fase in de individuele (of collectieve) ontwikkeling. Doorgaande ontwikkeling maakt religie als het ware overbodig. Faber borduurt voort op dit thema, maar gebruikt de parallel met ontwikkelingsfasen niet om religie te verwerpen, maar om verschillen tussen religies te verduidelijken.

Faber (1971, 1972) onderscheidt twee stromingen of patronen in religies, die - en dat is de context van Fabers betoog- de wisselende nadruk op openbaring of ervaring kunnen verklaren. In navolging van Hidding⁵ noemt Faber die patronen resp. historisch-profetisch en naturalistisch. Volgens Faber is er sprake van een verband tussen deze twee typen gedrags- en ervaringspatronen in de religie en verschillende fasen in de emotionele ontwikkeling van de mens. Volgens het naturalistische patroon komt men tot geloof door inkeer tot zichzelf. God wordt daarbij als een mysterie ervaren. De mens is deel van de omringende werkelijkheid en zoekt daarin een plaats; God is de naam waarmee het mysterie van de allesomvattende werkelijkheid wordt aangeduid. De wortels van deze stroming vindt men volgens Faber in de filosofie, met als uitgangspunt een aparte religieuze ervaring (naast het religieuze patroon van de openbaring). Deze aparte religieuze ervaring, is de ervaring dat de mens in de zinnelijke wereld deel heeft aan een bovenzinnelijke wereld van ideeën, van het goddelijke. De menselijke geest wordt in staat geacht het goddelijke te kennen. Het wijsgerig denken richt zich, behalve op de 'objectieve' werkelijkheid ook op het denken van het subject zelf, het keert tot zichzelf in. De materie is niet alleen buiten ons, zij is ook in ons. Wij zijn zelf de materie,

⁵Zie Hidding (1965), p. 59 e.v.

deel van een groter geheel waarin we onszelf herkennen. De godservaring die bij dit patroon past is een ervaring van eenheid (van de realiteit en onszelf), van deelhebben. In het naturalistische patroon spelen beelden een belangrijke rol, via welke de mens participeert aan God. De functie van het beeld is niet om God precies af te beelden maar om Hem naderbij te brengen. Via beelden wordt God aanwezig. Faber (1971, p.231) ziet vooral in het werk van Paul Tillich⁶ elementen van dit patroon. Ook vertonen 'primitieve' religies, met hun nadruk op participatie en oosterse religies als het hindoeïsme, dit patroon.

Min of meer tegengesteld hieraan is het historisch-profetische patroon. In dit patroon ligt de nadruk vooral op het belang van de openbaring voor het geloof. God wordt als persoon ervaren, de menselijke zelfervaring staat daartegenover. Men beroept zich in deze stroming eerder op theologen dan op filosofen. Faber noemt dit "bijbels christendom". De wortels liggen bij de profeten met hun eigen religieuze patroon en de ervaring van dualiteit: God en mens staan tegenover elkaar. De relatie God-mens is een zgn. Ik-Gij-relatie. In de relatie tussen God en mens is het woord het medium: door het woord wordt een appèl op de mens gedaan, wordt gehoorzaamheid gevraagd, en worden schuld, straf en verzoening duidelijk gemaakt. De godservaring in het historisch-profetische patroon ligt in de tweeheid, de afstand. In het algemeen herkent men dit patroon in de monotheïstische religies.

Het naturalistische en het historisch-profetische patroon zijn twee manieren van mensen om hun relatie tot God te ervaren en op grond daarvan twee verschillende gedrags- en gevoelspatronen te ontwikkelen. Hier ziet Faber een parallel met de ontwikkeling die een kind doormaakt in het proces van hechting en onthechting aan de ouders en vorming van autonomie en identiteit. Die ontwikkeling wordt vaak ontleed in verschillende fasen. Faber hanteert voor zo'n fase-indeling de theorie van Erikson. Erikson volgde voor de fasering van de eerste levensjaren grotendeels Freud: de orale, de anale en de genitale/oedipale fase.

In de eerste fase, de orale fase, staat het contact van het kind met de moeder centraal. Dat contact geeft een gevoel van veiligheid en geborgenheid, dat weer leidt tot een primair vertrouwen: "basic trust". De kwaliteit van de moeder-kindrelatie legt de basis voor het besef van identiteit waaruit een fundamentele, positieve houding wordt gewekt. De "basic trust" heeft een religieuze kern. Voor Erikson is religie ook een essentieel element in de groei dat ontstaat in het basisvertrouwen uit de orale fase. Religie is volgens

⁶Bij Tillich is de taal van het symbool bij uitstek de taal van de religie. De mens heeft de participatie aan het Zijn nodig om zichzelf te kunnen zijn (zie ook Tillich, 1952).

Erikson een noodzakelijk overblijfsel uit de kinderjaren dat beleefd wordt als een vertrouwen, een vorm van de “basic trust”. Erikson brengt dus zelf religie in verband met de moeder-kindrelatie. Religies zijn variaties op het thema van het grondvertrouwen. De ‘trust’, als wezen van de religie, ontstaat uit de positieve eenheidsbeleving. In de orale fase bestaat nog geen echte ervaring van de ander als ander. In de anale (en meer nog in de genitale) fase wordt het kind echter geconfronteerd met de wil van een ander, nl. de vader die tot op zekere hoogte een geheim blijft. In deze fasen wordt het ‘samen doen’ belangrijker dan het ‘samen zijn’. In de anale fase is het kind nog wel op de moeder betrokken, maar het krijgt veel meer dan in de orale fase besef van eigen identiteit en kunnen. Het leveren van prestaties wordt in de anale fase steeds belangrijker. Het kind kan daarmee lof verdienen. Dat betekent dat er een nieuw element komt in de relatie met de moeder: de moeder is niet alleen bron van ‘trust’, maar verwacht ook iets van het kind. Via de prestaties kan het kind vervolgens bepaalde status (bij de moeder) veroveren. Tegelijk met deze elementen die voor zelfvertrouwen kunnen zorgen, ontwikkelt het kind notie van het vieze en onreine. De vrees om vies of klein gevonden te worden leidt weer tot ontwikkeling van het schaamtegevoel. Samenvattend: in de anale fase ontstaat gedrag, dat gekenmerkt wordt door doen, organiseren, kunnen en zuiverheid. Tegelijk is daarmee een spanningsverhouding aanwezig tussen enerzijds twijfel en schaamte en anderzijds zelfvertrouwen en trots. In de derde fase, de oedipale of genitale fase, is het contact met de vader nog belangrijker dan in de anale fase. In de oedipale fase ontwikkelt het kind het begin van het Über-Ich: een eerste vorm van het latere geweten, dat twee componenten heeft. Aan de ene kant is er sprake van het ideaal-ik, aan de andere kant het straffende, verbiedende. Deze twee componenten vormen de manier, waarop de vader als het ware in het kind gestalte krijgt. Bovendien ontstaat in deze fase een besef van schuld, vooral over agressie, en daarmee verbonden angst voor straf. Een belangrijk aspect van de oedipale fase is, dat uit het bestaande relatiepatroon tot de moeder zich een tweede relatiepatroon ontwikkelt -op de basis van de autonomie van de anale fase- in de relatie met de vader. Naast participatie, en daarmee eenheid en geborgenheid, treedt in de relatie tot de ander een tegenover, een ik-gij-verhouding. De vader verschijnt als degene, die machtig is en dreigend kan zijn, maar ook bewondering oproept. Via de beleving van de vader ontstaat de mogelijkheid ook andere vaderfiguren als machtig, straffend en bedreigend, maar ook als bewonderenswaardig en navolgenswaardig te ervaren.

Faber (1971, p.239) ziet overeenkomsten tussen deze drie fasen in de ontwikkeling en de verschillende religieuze patronen. Hij vergelijkt gedrag en

gevoelens uit de orale fase met het naturalistische patroon. Uitgangspunt in dit patroon is de eenheidservaring die in stand wordt gehouden door participatie. Zoals gezegd spelen beelden als representaties van het onafbeeldbare een grote rol in het deelhebben aan het goddelijke. De overeenkomst met de ervaring in de orale fase ligt voor de hand: de participatie aan het mysterie van het goddelijke geeft evenals de participatie aan de moeder het gevoel één te zijn en daarom niet onbeschermd te staan te midden van een dreigende werkelijkheid. De functie van de beelden heeft z'n parallel in de substituten voor de moeder, de zogenaamde "intermediate objects". Faber (p.239) concludeert dan ook (overigens met Erikson), dat religieuze ervaring zoals die gestalte krijgt in het naturalistische patroon in het verlengde ligt van de vroegste levenservaringen van het kind bij de moeder. In tegenstelling tot Erikson, die aanneemt dat in de orale fase de basis wordt gelegd voor alle religie, gaat Faber er echter vanuit, dat in de orale fase slechts het patroon van een bepaald type religie ontstaat. Het belang van de eenheidservaring wordt namelijk vooral in 'primitieve' religies, het hindoeïsme en het godsdienstig humanisme benadrukt. Een probleem, waar ook Fortmann op gewezen heeft, vormt het feit dat dit type religie in deze tijd in een flinke crisis is terechtgekomen. Participeren aan het goddelijke is voor de mens een probleem geworden⁷. Faber ziet dus een verband tussen de orale fase en het naturalistische religieuze patroon. Het historisch-profetische patroon herkent hij in de anale en, versterkt, in de oedipale fase waarin het contact met de vader centraal komt te staan. De belangrijkste bijdrage van de vader aan de identiteit van het kind verloopt via het gezicht, de stem en het woord van de vader. In het historisch-profetische patroon ontmoet men dezelfde factoren: het accent op het woord, de betekenis van het aangezicht, de afstand en de relatie van twee subjecten die tegenover elkaar staan. In islam, jodendom en christendom zijn deze factoren te herkennen. In deze religies is sprake van een kwalitatieve afstand tussen de mens en het goddelijke.

In de opvattingen van Faber speelt affectiviteit in ieder geval een belangrijke rol in de religieuze ervaring. Religiositeit wortelt immers in de emotionele verhouding tussen kind en ouders. Daarmee is volgens Faber gegeven, dat de religieuze ervaring omgeven is met allerlei gevoelens en affecten (bijv. schuldgevoelens, onzekerheid, etc.). Het ontstaan van religieuze ervaring gaat steeds gepaard met emotionaliteit.

⁷Deze crisis geldt overigens ook wel voor het andere type religieuze ervaring. Het 'vaderlijke' in de religie acht men verdwenen (vgl. Van Gennep, 1989). Bovendien is, vanuit het historisch-profetische patroon, een hang naar het naturalistische patroon waar te nemen: meer aandacht voor liturgie, opkomst van New-Age-bewegingen etc.

Religie als transitioneel verschijnsel

Een theoretische richting binnen de psychologie die een alternatief probeert te bieden voor de in bepaalde opzichten beperkte freudiaanse stellingen wordt gevormd door de zgn. object-relaties theorieën. Ook in de godsdienstpsychologie is deze theoretische stroming tamelijk invloedrijk⁸. In de object-relaties theorieën staan niet langer uitsluitend het Oedipuscomplex en de relatie met de vader centraal als het gaat om de (psychoanalytische) interpretatie van religie. Ook de relatie met de moeder bijvoorbeeld kan een factor van belang zijn. Meer in het algemeen is in de object-relaties theorieën meer aandacht voor de pre-oedipale fase van de ontwikkeling, waarin ook het zelf tot stand komt. Voor de godsdienstpsychologie is met name de binnen de context van de object-relaties theorieën door D.W. Winnicott geïntroduceerde notie van het transitioneel object van belang. Onder het transitioneel object verstaat Winnicott het beertje of doekje dat jonge kinderen bij zich houden, en dat troost kan bieden in moeilijke omstandigheden en bij afwezigheid van de ouders. Deze objecten noemt Winnicott transitioneel omdat het kind via deze objecten de overgang kan maken van de magische wereld vol kinderlijke fantasieën en de realiteit die het kind niet geheel onder controle heeft. Het transitionele object vormt een symbool voor de moeder en stelt de moeder present. Door de ervaringen in de relatie met de moeder, die vertrouwen geven, aanwezig te laten zijn kan het kind in contact treden met de buitenwereld en het zelf ontwikkelen. Het zelf realiseert zich in de buitenwereld: "It is the self that must precede the self's use of instinct (...)" (Winnicott, 1971, p.99). Religie staat volgens Winnicott in het verlengde van zo'n transitioneel object en heeft dezelfde functie. Religie creëert een illusoire ervaringsdimensie, een soort derde werkelijkheid, die de kloof tussen innerlijke en uiterlijke realiteit helpt overbruggen. Deze illosionistische wereld is product van de creatieve verbeeldingskracht. Overigens functioneert niet alleen religie als zodanig, andere vormen van cultuur en creativiteit spelen een vergelijkbare rol. Volgens Winnicott is dus niet de regulering van het driftleven de belangrijkste kracht in het leven, maar de voortdurende creatieve interactie tussen de innerlijke wereld van het subject en de uiterlijke wereld van het object. Subject en object zijn nooit geheel gescheiden, maar zijn gerelateerd aan elkaar via de verbeelding⁹. Door de transitionele ervaringen kan het leven

⁸Zie voor een nadere analyse van de ontvangst van object-relaties theorieën in de godsdienstpsychologie Zock (1997).

⁹In hoofdstuk 6, paragraaf 6.6, wordt nog uitvoeriger ingegaan op het begrip verbeelding in relatie tot de religieuze ervaring.

zinnig worden voor het subject (Winnicott, p.98). Om aan de behoefte aan transitionele ervaringen te voldoen wordt het oorspronkelijke beertje vervangen door allerlei culturele activiteiten waarin creativiteit en verbeelding een rol spelen zoals kunst, wetenschap en religie (p.5). Religie is bij Winnicott dus één van de mogelijke cultuuruitingen die transitionele ervaringen genereren.

2.5 Religieuze ervaring en affectiviteit in het werk van A. Vergote

Vanuit zijn achtergrond als psychoanalyticus heeft Vergote getracht religie te beschrijven. Onder religie verstaat Vergote (1987, p.15) "het geheel van taaluitingen, de gevoelens, de gedragingen en de tekens die betrekking hebben op een bovennatuurlijk wezen of op bovennatuurlijke wezens". Hiermee wijst Vergote nadrukkelijk een te grote verruiming van het begrip religie (zoals bijvoorbeeld "het bespeuren van het oneindige in het eindige") af. Religie is een wijze waarop de existentie beleefd wordt in verhouding tot het bovennatuurlijke. Religie houdt steeds een bepaalde overtuiging én bepaald gedrag in. Vergote (1987, p.88) wijst erop dat schuldgevoel op persoonlijk niveau kan leiden tot religie. Mens-zijn impliceert verantwoordelijkheid, en verantwoordelijkheid op haar beurt impliceert de vraag naar schuld. Vergote verwijst daarbij -overigens niet zonder kritiek- naar "Totem und Tabu" van Freud, waarin de in het begin van de mensheid begane vadermoord schuldgevoel veroorzaakt dat tot moraal en godsdienst heeft geleid. Schuldgevoel is bij Freud universeel menselijk, ieder mens heeft er mee te maken. Daarom is het schuldgevoel niet eigen aan religie maar kan het schuldgevoel wel aan de religieuze gerichtheid voorafgaan en deze motiveren. Schuldgevoel krijgt echter in de religie wel een andere dimensie: het wordt schuld ten opzichte van een god¹⁰. De vervlochtenheid van het schuldgevoel met het zondebesef en de psychologische doeltreffendheid van de boetedoening doen vermoeden dat het schuldgevoel de religieuze praktijk kan motiveren. Overigens kan de bewustwording van die motivatie ook het tegenovergestelde effect teweeg brengen; men houdt motivatie door schuldgevoel voor zwakheid of hypocrisie.

¹⁰Vergote (1987, p.89) wijst in dit verband op de stelling van Pfister, dat volgens Freud godsdienst aan individuele personen de *individuele neurose*, die gevolg is van verdringing van het schuldgevoel, kan besparen omdat het schuldgevoel iets psychisch is, verbonden met de vorming van het geweten. De rituelen rondom boetedoening geven uitdrukking aan het schuldgevoel en leiden tot religieuze sublimatie.

Vergote (p.94) beschouwt schuldgevoel echter wel degelijk als een mogelijke motivatie voor religie.

De religieuze wording begint met het waarnemen van de wereld voor zover deze teken van het bovenzinnelijke is. De term 'ervaring' reserveert Vergote voor dit eerste moment van de religieuze structuur. Met 'ervaring' doelt Vergote op "de modus van kennen door het intuïtieve en affectieve vatten van betekenissen en waarden, waargenomen op een wereld die kwalitatief gedifferentieerde tekens en appels afgeeft" (1967, p.51). Religieuze ervaring is dubbelzinnig in die zin, dat enerzijds -bij afwezigheid van religieuze ervaring- geen enkel verstandelijk inzicht de religieuze gezindheid kan wettigen en dat anderzijds zij die de religieuze ervaring kennen eraan voorbij streven in de religieuze daad (p.47). Religieuze ervaring is tegelijk onmisbaar en onvoldoende. De tweeslachtigheid, die religieuze ervaring kenmerkt, heeft z'n oorzaak in het irrationele karakter van de religieuze ervaring (p.48). Volgens Vergote neemt ervaring daarmee in religie een centrale plaats in¹¹. Vergote (1987, p.112 e.v.) definieert ervaring als een empirische kenwijze. Ervaring wordt gevormd door het knooppunt "van het directe contact en de aan het object ontstoken betekenis". Religieuze ervaring is een onmiddellijk vatten, waarbij "het subject in zijn subjectiviteit" centraal staat. Uit de taal waarin ze uitgedrukt wordt (vreugde, ontsteltenis) blijkt, dat religieuze ervaring zich in of door affectiviteit voltrekt. De krachtige, diepgaande en duurzame gevoelsbelevingen zoals dankbaarheid, bewondering, vrees en vreugde, opgewekt door mythen, riten en symbolen horen bij religieuze ervaring. Daarmee is echter niet gezegd dat de affectieve inwendigheid de religieuze ervaring produceert en bepaalt. Religieuze ervaring kan niet gelijkgesteld worden aan affectiviteit (p.124). Het kenmerk van religieuze ervaring lijkt namelijk te bestaan in de overschrijding van de tegenstelling tussen het subjectieve en het objectieve: religieuze ervaring als vorm van reële communicatie tussen subject en bovennatuurlijke werkelijkheid.

Het lijkt Vergote (p.115) zinvol religieuze ervaringen en uitingen daarvan te classificeren. De vier klassieke categorieën van religieuze ervaring die Glock en Stark onderscheiden voldoen Vergote echter niet¹². Het basisprincipe bij

¹¹Hoewel ervaring zo'n belangrijke plaats inneemt, is Vergote zich ervan bewust, dat het slechts een deelverschijnsel van religie is, evenals het gevoel, het dogma etc. Alleen het gehele complex van geloofsvoorstellingen, praxis en gerichte gevoelens vormt de religieuze intentie (1967, p.32).

¹²Glock en Stark nemen als classificeringsbeginsel de complexiteitsgraad van de ervaring. Zo ontwikkelen zij een schaal van minst tot meest complexe religieuze ervaring.

categorisering moet volgens Vergote zijn, dat elke bewustzijnsmodaliteit die zich als een direct vatten voordoet, een vorm is van ervaring (ongeacht overigens of de subjecten aan wie dat gevraagd wordt het zelf ook zo noemen). Classificering moet gebeuren naar de wijze waarop de ervaring zich voordoet. Vergote onderscheidt op grond van dit criterium vijf modaliteiten. De eerste modaliteit is "de intuïtieve, stabiele en habitueel toegankelijke kennis van een zekere bovennatuurlijke realiteit, die men percipieert, tegelijk als behorend tot de wereld en/of het persoonlijke leven en als een mysterie dat dóór hun uitingen doorschijnt" (Vergote, 1987, p.116). Men stelt zich God bijvoorbeeld voor als een dynamische macht in alles wat leeft, die alomtegenwoordig is, het diepste is in zichzelf. De tweede modaliteit is het diep affectieve vatten van een bovennatuurlijke werkelijkheid, die door haar nieuwigheid verrast en het subject verandert. Het gaat hier om een "Erlebnis", teweeggebracht door bijvoorbeeld rouw om een geliefde of andere hevige ontroeringen. Religieuze ervaring van dit tweede type heeft het karakter van een stralende ontdekking. De derde modaliteit die Vergote onderscheidt is de kennis die de vrucht is van persoonlijk en langdurig contact (ondervinding). Iemand die blijk geeft van dit type ervaring beroept zich op het verleden, of op de lange periode waarin hij reeds een bepaalde relatie met het (religieuze) object heeft. De vierde modaliteit wordt gevormd door de mystieke ervaring die gevolg is van systematische inspanning. Mystieke ervaring is voor Vergote duidelijk een aparte categorie religieuze ervaring, hoewel zij ervaring van de eerste categorie impliceert, momenten van de tweede categorie omvat en in haar resultaat is te vergelijken met de derde categorie. In de mystieke ervaring worden de ervaringen echter op meer systematische wijze uitgewerkt en doorgevoerd. Als laatste en vijfde modaliteit tenslotte onderscheidt Vergote de visioenen en private openbaringen, die onmiddellijke kennis door middel van perceptie verschaffen. Het realisme van de perceptie maakt er een aparte categorie van. In deze categorie vallen ook de hallucatieverschijnselen. De eerste vier categorieën vormen een voorschrijdende reeks van steeds vollere ervaringen, gemeten naar de wijze waarop de persoonlijkheid bij het tot stand komen van de ervaringen betrokken is.

Religieuze ervaring "behoort tot de universele structuur van de wijze waarop men de wereld en zichzelf waarneemt" (p.153). Het begrip religieuze ervaring moet volgens Vergote losgemaakt worden van sensationele verschijnselen (zoals James ze bijvoorbeeld beschrijft). Vergote (p.154) vermoedt zelfs dat

Achtereenvolgens onderscheiden zij: (1) de bevestigingservaring, (2) de ervaring van het goddelijk antwoord, (3) de extatische ervaring, en (4) de openbaringservaringen (*Religion and society in tension*, Rand McNally, Chicago, 1965).

elke religieuze ervaring met behulp van de normale "standaard"psychologie beschreven of verhelderd kan worden. Religieuze ervaring doet zich voor "wanneer het subject van de perceptie zich laat treffen door zintuiglijke vormen waarin hij religieuze betekenissen herkent die in de taal van zijn cultuur voorkomen en in zijn geheugen, eventueel zelfs onvrijwillig en vóórbewust zijn opgeslagen" (p.154). "De religieuze mens is niet religieus omdat hij eerst een religieuze gevoelservaring heeft. Het is omdat de religieuze taal over de ontzagwekkende, weldoende of met vrees vervullende werkelijkheid spreekt, omdat de mens in de rituelen met zijn gehele menselijkheid met de andere, de goddelijke werkelijkheid in gemeenschap komt, dat die godheid voor hem zo werkelijk is, dat hij ook affectief de verschillende aspecten van die godheid ervaart" (Vergote, 1989, p.55). In de (religieuze) perceptie is volgens Vergote (1987, p.154) dus sprake van een uitwisseling van drie elementen: affectiviteit, waarnemingsvormen en religieuze taal. Een bepaalde mate van affectiviteit drijft tot ervaring, tot waarnemen. De ervaring kan op verschillende manieren plaatsvinden: zien, denken, zingen, horen etc. Datgene wat waargenomen wordt, wordt in religieuze taal gegoten. Religieuze taal dekt altijd een bepaalde geloofsinhoud. Via de religieuze taal wordt religieuze ervaring zo gekoppeld aan specifieke geloofsinhoud; die geloofsinhoud geven de religieuze ervaring handen en voeten. En de religieuze ervaring uit zich in religieuze gevoelens, die zo het resultaat zijn van een proces waarin de drie geanalyseerde elementen samenwerken.

Religieuze ervaring is niet iets waar je actief naar streeft. Met de woorden van Vergote "voltrekt zij zich als het onthalen van een zich schenkende aanwezigheid" (p.156). Dit kenmerkende van religieuze ervaring geeft tegelijk aan dat religieuze ervaring niet een vorm van gedrag is dat in gang wordt gezet door een frustratie of onvoldaanheid, maar dat het gaat om een "opdagen van een nieuwe werkelijkheid die zich te kennen geeft" (Vergote, 1987, p.156).

In religieuze ervaring spelen drie elementen een rol (p.164): psychologische gerichtheid, het religieuze geloof en de culturele context. Dit zijn voorwaarden die het totstandkomen van religieuze ervaring beïnvloeden. De psychologische voorwaarde wil zeggen, dat "het nodig is dat men zich kan laten treffen door de positieve kwaliteiten van wereld en leven" (Vergote, 1987, p.164). De bekwaamheid om van waargenomen kwaliteiten te genieten (bewondering, gevoel van tevredenheid etc.) is een essentiële voorwaarde voor de perceptieve religieuze ervaring. Volgens Vergote (p.165) wordt deze perceptie beïnvloed door de affectieve stemming waarin iemand verkeert: "de innerlijke wereld van affectief geladen voorstellingen oriënteert de perceptieve verkenning". Behalve

van deze psychologische voorwaarden is er ook sprake van religieuze voorwaarden. Aan religieuze voorwaarden moet worden voldaan om de waarneming in religieuze termen te duiden. Slechts wanneer sprake is van een bepaald inhoudelijk geloof, is het mogelijk een religieuze ervaring als zodanig te herkennen. Vergote meent dat een religie die vooral gericht is op het eerbiedigen en gehoorzamen van de wil van God een barrière vormt voor religieuze ervaring. In zo'n religie ontstaat immers gemakkelijk een scheiding tussen het vervullen van de plicht en het genieten van het leven; het genot van de godsdienst bestaat dan in de voldoening van plichts vervulling. De religieuze ervaring veronderstelt echter overschrijding van de dichotomie tussen plicht en genieting, daar zij goddelijke kwaliteiten herkent in de kwaliteiten die de wereld te genieten geeft. Tenslotte wijst Vergote op culturele factoren die van invloed zijn op de totstandkoming van religieuze ervaring. Zo geeft een te grote nadruk op technisch handelen het risico, dat het register van gevoelens en van zinhebbende taal versmalt. De ontplooiing van affectiviteit is nl. voor een groot deel vrucht van de cultuur. Affectiviteit is onderhevig aan een wisselende stijl van taal en relaties tot de wereld. Aan alle drie de soorten voorwaarden moet worden voldaan voordat er sprake kan zijn van religieuze ervaring.

Affectiviteit

Gevoelens zijn voor Vergote een steeds aanwezig onderdeel van religie, samen met gedrag en het stelsel van geloofsvoorstellingen. De inhoud van de religieuze ervaring wordt bepaald door gevoelens, zoals gevoelens van afhankelijkheid, van eerbied en vertrouwen. Zonder gevoelens heeft religieuze ervaring geen inhoud¹³. Vergote (1987, p.154) beschouwt gevoel niet als een zich terugtrekken in het eigen innerlijk ("op het eiland van de subjectiviteit"), maar als het opnemen in de subjectiviteit van -in het geval van religieuze ervaring- vormen van het heilige. Religieuze ervaring is daarmee tegelijk een inwendig, subjectief gebeuren én een ontmoeting met iets dat zich openbaart (objectiviteit). Anders gezegd: als kenmerkend voor affectiviteit ziet Vergote

¹³Omgekeerd geldt dat in het geval van religieuze gevoelens de religie de inhoud (het object) van de emoties vormt. De situatie wordt religieus geduid. Deze cognitieve daad van waarden koppelt het object aan de emotie. Overigens hoeven die objecten niet altijd concreet te zijn, ze kunnen ook symbolisch van aard zijn. Deze inhoud van religieuze emoties leidt vaak tot de ernst en de intensiteit die wel als kenmerkend voor religieuze emoties ten opzichte van "profane" emoties wordt gezien (zie ook Grom, 1992, p.246 e.v.).

(1967, p.123) dat het gevoel het geheel van de existentie verbindt met het universum als totaliteit. Affectiviteit heeft een intentionele structuur; affectiviteit houdt waardering van het object in. Bovendien biedt de affectieve ervaring rechtstreeks greep op de wereld. Hiervoor verwijst Vergote naar het intentionele karakter van affectiviteit. Door affectiviteit kennen wij de hoedanigheden van de wereld en de waarden ervan. Dit zet het geheel van het bestaan in beweging, "de pathische natuur (van de ervaring) maakt tezelfdertijd het energetisch potentieel van de mens uit" (p.125).

Tegenover de oude opvattingen van affectiviteit wil Vergote stellen, dat gevoel een wijze van kennen is, die de perceptie oriënteert en invult; de innerlijke wereld van de affectief geladen voorstellingen oriënteert de perceptieve verkenning. Gevoelens ontsluiten het goddelijke voor de mens, hoewel de gevoelens zelf van menselijke aard blijven. Affectiviteit vormt zo een voorwaarde voor religieuze ervaring. Iets dat het psychisch bewustzijn beïnvloedt, "de psyche verwringt", belemmert en vervormt bij gevolg ook de religieuze ervaring. Iemand die vervuld is van agressie-wanen zal in de wereld om hem heen overal dreigende tekens zien. De affectieve gerichtheid heeft invloed op de perceptie van de wereld en van anderen. De wereld doet zich aan het subject voor volgens het perspectief dat hem gegeven is door zijn herinneringen, zijn angsten, zijn emoties.

De affectiviteit is volgens Vergote (1978, p.230) "een gevoelsontvankelijkheid, een vermogen om subjectief op zich te laten inwerken wat 'aandoet' (afficit)"¹⁴. Deze stimuli roepen bewuste en onbewuste gevoelsherinneringen wakker. Dat is kenmerkend voor gevoelens als waarnemingsvormen: de waarneming is niet 'objectief', maar is altijd tegelijk een interpretatie, een waardering van de situatie. In die zin noemt Vergote affectiviteit een wijze van kennen. Maar het affectieve bewustzijn overstijgt vervolgens het vermogen om zich een voorstelling te maken van "de zin die men op gevoelsniveau gevat heeft" (p.231). Dit geldt met name wanneer de stimulus een sterke reactie tot gevolg heeft. De alledaagse wereld verliest dan ook volgens Vergote tot op zekere hoogte haar werkelijkheidswaarde als er een affectieve ervaring optreedt. Het subject zou daarbij steeds min of meer van streek raken¹⁵, "voorzover het overrompeld wordt door een perspectief waarin

¹⁴De voorbeelden die Vergote (1978, p.230 e.v.) dan geeft impliceren overigens een interpretatie van de situatie, het zijn geen "losse" objecten: gevaar, schoonheid, zinneprikkelende vormen, achting of verwerping etc.

¹⁵Vergote verwijst hier, niet zo verwonderlijk, naar "oude" literatuur over emoties: *L'expérience émotionnelle de l'espace* van P. Kaufmann (1969) en *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments* van P. Janet (1926).

de gewenste beheersing en ongevoeligheid aan het wankelen gaan". Uit dit laatste blijkt dat Vergote gevoelens niet slechts als waarnemingsvormen ziet, maar ook geworteld in het innerlijke, verbonden met driften en hartstochten, hoewel daarvan onderscheiden.

Affectiviteit heeft volgens Vergote (p.231) haar bron in het driftleven: alle gevoelens dragen het (soort)kenmerk van lust en onlust. Driften betekenen niet, zoals gevoelens, het affectief kennen van de waarden van de wereld, maar driften worden gekenmerkt door een voortdurende spanningsverhouding met de cultuur, met de beschaving. Driften worden gekenmerkt door een onoverkomelijke ambivalentie: ze zijn tegelijk een "kracht ten leven" én een "kracht ten kwade". Driften ziet Vergote dus als min of meer autonome verschijnselen, verbonden met het mens-zijn¹⁶.

Affectiviteit speelt in het werk van Vergote een dubbele rol in religieuze ervaring: enerzijds vormt het de dynamische bezetting, en anderzijds is affectiviteit een vorm van intuïtieve perceptie. Enerzijds zijn gevoelens daarmee troebele verstoorders van de ervaring, naïef en dubbelzinnig, niet in staat het geloof te funderen. Anderzijds bieden gevoelens greep op de wereld, en ontsluiten het goddelijke voor de mens. Affectiviteit vertegenwoordigt een eigen vorm van bewustzijn, er speelt altijd lust en onlust in mee (p.230). Aangenomen wordt dus dat gevoelens een dubbele geaardheid hebben: enerzijds zijn ze subjectief¹⁷, anderzijds laten ze het andere verschijnen. Affectiviteit komt van elders; dit elders is tweevoudig: vanuit de buitenwereld, en vanuit de diepte van het driftleven en uit het verborgen geheugen.

Als gevolg van deze tweevoudige geaardheid is religieuze ervaring altijd een inwendig, subjectief gebeuren én een ontmoeting met iets dat zich openbaart en door het gevoel gekend wordt. Het innerlijke karakter van affectiviteit geeft gloed en dynamiek aan de ervaring. Affectiviteit als vorm van waarnemen geeft toegang tot de werkelijkheid, en vormt een openheid naar de kwaliteiten van die werkelijkheid.

¹⁶Dit is een typisch freudiaanse wijze van denken: driften zijn verbonden met het onbewuste; we hebben er weinig greep op, maar ze maken tegelijk onze identiteit uit. In ditzelfde stamien past de opvatting van Vergote (1978, p.236) dat affectiviteit haar voedingsbodem in de libido heeft, hoewel affectiviteit niet te herleiden is tot seksualiteit. "Het is nu juist ten gevolge van de verdringing van de sexuele voorstellingen en verlangens (...) dat de affectiviteit zich narcistisch op zichzelf terugplooit, om aldus te dienen als buffer tegen de sexuele prikkelingen en om daar iets voor in de plaats te stellen" (p.236).

¹⁷Subjectief in de zin dat gevoelens niet om de eigenheid van het individu heen kunnen. De subjectiviteit van emoties heeft bij Vergote te maken met innerlijkheid, zoals in: "een emotie is een gevoelsontvankelijkheid, een vermogen om subjectief op zich te laten inwerken wat 'aandoet'" (1978, p.230).

Vergote lijkt, wat zijn opvattingen over affectiviteit en gevoelens betreft wat op twee gedachten te hinken. Enerzijds definieert hij gevoelens in termen van de 'oude' emotie-theorieën: streng onderscheiden van de functie 'denken', lichamelijk en wortelend in het aangeboren en verstorende driftleven. Anderzijds benadrukt hij, met name als het gaat om religieuze ervaring, het perceptieve karakter van affectiviteit: gevoelens als waarnemingsvormen, als interpretaties van de situatie en nadrukkelijk géén zich terugtrekken in de subjectiviteit. "De emotionele perceptie interpreteren als een projectie van de eigen gevoelens op de wereld, is niets anders dan een zinloze poging om ze van buitenaf, buiten de perceptie zelf, te verklaren en het gepercipieerde te reduceren tot een object zonder revelerende kwaliteiten" (1987, p.156). In *Religie, geloof en ongeloof* beschrijft Vergote ervaring en affectiviteit op een manier, die teruggrijpt op de fenomenologische traditie. Affectiviteit is voor hem dan een vorm van waarneming, een manier om deel te hebben aan de werkelijkheid. In eerdere werken echter, zoals "Bekentenis en begeerte in de religie" (1978) toont Vergote zich veel meer iemand die in de psychoanalytische traditie staat. Termen als affectiviteit en emoties worden dan vervangen door driften, hartstochten en lust of onlust.

Vergote lijkt zich verplicht te hebben gevoeld vanuit een bredere dan alleen een psychoanalytische opvatting inzake emotionaliteit het proces van religieuze ervaring te schetsen in *Religie, geloof en ongeloof*. Het dualisme in het denken over emoties en rationaliteit is daarmee echter nog niet overboord gezet. In de eerste plaats omdat in het overige werk van Vergote (bijvoorbeeld *Bekentenis en Begeerte*) emoties vanuit een door en door psychoanalytisch perspectief worden beschouwd. En in de psychoanalytische theorieën staan emoties en rationaliteit duidelijk tegenover elkaar. In de tweede plaats blijkt het gehanteerde dualisme uit de manier waarop Vergote meer moderne emotie-theorieën in zijn opvattingen integreert. Bij zijn bespreking van gevoelens als vormen van waarneming haalt Vergote nl. Magda Arnold aan. In haar werk is het waarnemende en waarderende subject van centraal belang. Die inzet van het actieve subject heeft geleid tot het benadrukken van cognitieve processen bij emoties. Het subject selecteert de situatie, codeert en waardeert die op bijvoorbeeld overeenkomst met zijn belangen en komt, min of meer, zo tot een emotie. Ondanks het citeren van Arnold echter is er bij Vergote geen sprake van een actief, waarderend subject. Integendeel, het subject wordt door de emotie 'aangedaan', kan gemakkelijk door zijn emoties ontsporen, en verliest het zicht op de situatie.

Inconsistentie binnen het werk van Vergote

In zijn omschrijving van religieuze ervaring in *Religie, geloof en ongelooft* (p.112-114) verwerpt Vergote subjectieve inwendigheid (volgens hem karakteristiek voor affectiviteit) als het belangrijkste kenmerk van religieuze ervaring. Het meest belangrijke kenmerk van religieuze ervaring is volgens hem nl. de overschrijding van de tegenstelling tussen subject en object. In *Ervaringsgeloof en geloofservaring*¹⁸ spreekt Vergote echter wel over religieuze ervaring en ervaring in het algemeen als iets innerlijks, als "het terugtrekken op het eigen subjectieve ik" (p.895). Onderscheiden van ervaring is geloof: in de erkenning van de gelovige maakt God zich als een persoonlijk God bekend (p.898). God treedt uit de verwarring met het heilige, of het kosmisch goddelijke, en sticht een persoonlijke relatie. Daaruit blijkt de spanning, die aanwezig is in de geloofsinstemming. God staat immers niet in het verlengde van de motivaties, verlangens en ervaringen van de mens, maar "Hij bevindt zich aan de overkant van het psychische dat de mens tot religie kan brengen (...)" (p.898).

Een ander opvallend element in *Ervaringsgeloof en geloofservaring* is de wijze waarop Vergote het begrip religieuze ervaring gebruikt. Vergote maakt onderscheid tussen ervaringsgeloof en geloofservaring. In het ervaringsgeloof kwalificeert 'ervaring' het geloof, men gelooft wat men kan ervaren. In geloofservaring kwalificeert 'geloof' de ervaring. Vergote beschouwt het laatste als een geloofsopdracht. Desondanks ziet Vergote ervaringsgeloof wel als een basisdispositie voor het geloof, het is een "Urglaube", een natuurlijke gezindheid. Zijn waardering van ervaringsgeloof is echter niet hoog. Vergote spreekt over "vergljding" (p.893) van geloof tot ervaringsgeloof. Overigens: geloofservaring is meer ontwikkeld, en meer geïntegreerd met de geloofsinhouden, ervaringsgeloof beschrijft een kortstondige hevige ervaring van God, die uiteenvalt zodra het op de proef wordt gesteld. Bij geloofservaring is sprake van een integratie van de menselijke ervaringswereld en van de geloofsinhoud, het rijk van de mens en het rijk Gods (p.900). Zo geformuleerd is wat Vergote in *Religie, geloof en ongelooft* onder religieuze ervaring verstaat vooral 'geloofservaring'.

In feite is het zo, dat alleen in *Religie, geloof en ongelooft* de theorie van Vergote een minder klassiek psychoanalytisch karakter heeft, en ruimte geeft

¹⁸In Streven. Cultureel maatschappelijk maandblad, aug./sept. 1985

voor in dit geval fenomenologische inzichten. Met zijn nadruk op het lichamelijke van emoties, en op de mogelijke ontsporingen die binnen het individu kunnen plaatsvinden betoont Vergote zich vooral een traditionele psychoanalyticus. Vergotes emotiebegrip is sterk traditioneel en met name dualistisch. Het volgende citaat van Vergote maakt dit duidelijk: "De pathetische klank die het discours over religieuze ervaringen soms heeft, doet vrezen dat de ervaring te zeer door gevoelens wordt overheerst om betrouwbaar te zijn" (1987, p.113). Overigens betekent dit geen onderwaardering van gevoelens door Vergote. Affectiviteit heeft volgens hem zeker een functie in religie, zoals in elke *relatie* waarin de mens verwickeld is. Voor het proces van religieuze ervaring is affectiviteit volgens Vergote zelfs één van de noodzakelijke voorwaarden.

Vergote probeert inzichten verkregen uit psychoanalytisch georiënteerd onderzoek te verbinden met theoretische opvattingen uit de fenomenologie. Een dergelijke combinatie van theoretische inzichten stuit echter op twee bezwaren. Het eerste bezwaar is dat Vergote niet aan beide opvattingen evenveel recht doet. Zijn uitgangspunt en ook criterium blijven liggen in psychoanalytische inzichten; fenomenologische concepten gebruikt hij slechts voor een deel en alleen daar, waar ze ogenschijnlijk een aanvulling vormen voor de psychoanalytische concepten. Het tweede bezwaar is, dat Vergote geheel voorbij gaat aan het feit dat psychoanalyse en fenomenologie fundamenteel verschillen in opvattingen over mensbeeld, persoonlijkheid, werkelijkheid en belang van relaties van de mens met de wereld. Het is onmogelijk concepten die uit zulke fundamenteel van elkaar verschillende theoretische kaders komen als aanvulling op elkaar te gebruiken. Het enige argument dat Vergote hiervoor heeft (in een persoonlijke mededeling) is zijn streven om tot meer inzicht te komen in het proces van religieuze ervaring, dat hij niet wil hinderen met theoretische bezwaren.

2.6 Conclusie: religieuze ervaring en affectiviteit in de bestaande opvattingen

In hoofdstuk 1 zijn de historische opvattingen over religieuze ervaring besproken, in hoofdstuk 2 de contemporaine opvattingen. Vanuit deze eerste twee hoofdstukken is een samenvattende beschrijving van het proces van religieuze ervaring te geven. Verschillende auteurs hebben verschillende delen van dat proces belicht. Als het werk van die auteurs bijeen wordt genomen

rijst kort samengevat het volgende beeld op. Religieuze ervaring is een waarnemingsproces dat zich door de tijd heen voltrekt, vaak in een religieuze context. De religieuze context bestaat uit verschillende factoren -psychische, religieuze en culturele-, die invloed uitoefenen op de wijze waarop religieuze ervaring tot stand komt. Daarnaast bestaat de religieuze context uit de (religieuze) taal waarover het subject beschikt. In dit proces van religieuze ervaring speelt op uiteenlopende momenten affectiviteit (als verzamelnaam voor gevoelens, emoties, stemmingen etc.) een rol. Aan het begin van religieuze ervaring staat affectiviteit als een eigenschap, die in bepaalde mate ontwikkeld moet zijn (verworteld in de persoonlijkheidsstructuur), wil er überhaupt sprake zijn van religieuze ervaring. De gevoelens die tijdens het proces van religieuze ervaring een rol spelen geven religieuze ervaringen intensiteit. De affectiviteit is dermate fundamenteel dat via gevoelens en emoties subject en object op elkaar betrokken zijn. Via gevoelens neemt het subject deel aan de werkelijkheid. Affectiviteit is geen statische eigenschap die al dan niet aangeboren is. Tijdens de ontwikkeling van de persoonlijkheid is ook sprake van ontwikkeling van de affectiviteit. In het verband van de religieuze ervaring is deze ontwikkeling van de affectiviteit dan ook een punt van aandacht. En tenslotte kan de uiting van religieuze gevoelens ook een resultaat zijn van religieuze ervaring. De verschillende delen van bovenstaande korte samenvatting op grond van de in hoofdstuk 1 en 2 besproken opvattingen over het proces van religieuze ervaring worden nu achtereenvolgens besproken.

Religieuze context

Zoals hiervoor gezegd is wordt religieuze ervaring gekenmerkt door affectiviteit en speelt zich gewoonlijk af in een religieuze context. Beide elementen zijn voorwaarden voor religieuze ervaring. Religieuze ervaring is niet 'slechts' een gevoelstoestand, maar een cognitief gebeuren (Van der Lans, 1980, p.52). De cognitieve inhouden zijn de elementen van de geloofstraditie waarin het subject van de religieuze ervaring staat. De cognitieve inhouden van de religieuze ervaring zijn afhankelijk van het religieuze referentiekader van het subject. Het optreden van religieuze ervaringen en het actief zijn van een religieus referentiekader hangen positief met elkaar samen: personen die participeren in godsdienstige gemeenschappen hebben vaker religieuze ervaringen dan anderen. Het waarnemingsveld wordt als het ware geherstructureerd in religieuze zin. Het waarnemingsproces wordt gestuurd

door het religieus referentiekader. Dit heeft o.a. te maken met de aanwezigheid van een bepaald verwachtingspatroon, waardoor ervaringen als religieus worden geduid. Overigens is de duiding van de ervaring niet specifiek voor religieuze ervaring. Bij elke vorm van ervaring speelt interpretatie een belangrijke rol. Religieuze ervaring is het resultaat van een proces, waarbij heel specifieke geheugenprogramma's (waarin bepaalde voorkennis, waarden en verwachtingen zijn opgeslagen) de selectieve verwerking van informatie hebben gestuurd. Deze voorkennis kan worden opgeroepen wanneer er sprake is van een actief religieus referentiekader.

De cognitieve inhoud krijgen vorm onder invloed van drie soorten factoren: psychische, religieuze en culturele voorwaarden.

Onder *psychische factoren* worden de psychische mechanismen van het individu verstaan (Van der Lans). Bij psychische voorwaarden denkt Vergote (die het dan overigens over "psychologische" voorwaarden heeft, 1987, p.164) aan het vermogen om zich te kunnen laten treffen door de kwaliteiten van de wereld. Men moet datgene kunnen waarnemen dat het bestaan verrijkt en in een zinvol geheel zet. In dat 'zich laten treffen' klinkt overigens weer de onmiddellijkheid van deze wijze van kennen door.

Het gaat bij psychische factoren dus om mogelijkheden van het individu. Van der Lans (1980, p.30 e.v.) vat onder de psychische voorwaarden de persoonlijkheidsstructuur van het individu. Eigenschappen als suggestibiliteit, spontaniteit en affectiviteit zijn van invloed op het al dan niet voorkomen van religieuze ervaring. Psychische factoren omvatten dus kenmerken van de persoonlijkheidsstructuur.

Onder *religieuze factoren* worden de waarden, normen en (religieuze) instituties verstaan (Van der Lans). Vergote bedoelt met religieuze factoren de inhoud van het religieuze geloof dat een opening op de ervaring moet bieden. Zo sluit bijvoorbeeld een strikte 'plichtsreligie' (Vergote, 1987, p.167) de mogelijkheid uit zich met ervaring te verbinden. Het religieuze instituut is dus mede van invloed op de religieuze ervaring. Van der Lans heeft hetzelfde type beïnvloeding op het oog wanneer hij over de waarden en normen van de religieuze instituties spreekt. Daarmee doelt hij nl. vooral op de theorie van Sundén: de religieuze traditie met haar mythen en riten vult de religieuze ervaring in.

Onder *culturele factoren* worden de (directe) sociale relaties verstaan (Van der Lans). Culturele factoren die Vergote beschrijft zijn wijzen van communicatie binnen de samenleving. Het accent op bijvoorbeeld technische en praktische schema's doet mensen rituele gebaren niet meer in symbolische zin waarnemen, maar als instrumentele, quasi-magische handelingen. De manier waarop mensen op elkaar reageren, het interactiepatroon dat daarvan geleerd wordt, geeft al dan niet een bepaalde openheid voor religieuze ervaring en is zo daarop van invloed. Van der Lans verwijst voor een beschrijving van de invloed van de directe sociale relatie op religieuze ervaring naar de theorie van Glock en Stark. In deze theorie gelden religieuze ervaringen voor een groot deel als simpelweg aanpassingen aan de groepsnormen. Van der Lans breidt deze opvatting van Glock en Stark zelf enigszins uit, en noemt de beïnvloedende culturele factor "het sociale interactiesysteem". Het gaat hem dan niet alleen om het intermediair tussen de in de cultuur aanwezige tradities en het individu (socialisatie), maar ook om de beslissende rol die het onmiddellijke sociale milieu speelt bij het ontstaan en de inhoud van religieuze ervaringen. Van der Lans doelt dus meer op het sociale milieu in een nauwe kring om het individu, en Vergote op het sociale systeem zoals dat in de gehele samenleving vormkrijgt.

Zowel Van der Lans als Vergote hebben oog voor de drie typen factoren die van invloed zijn op de vormgeving van religieuze ervaring: de persoonlijkheidsstructuur, de religieuze traditie waarin men verkeert en de sociaal-culturele waarden.

Een ander element dat bij de cognitieve invulling van religieuze ervaring een belangrijke rol speelt is de taal. "De affectieve perceptie van de wereld wordt religieuze ervaring, wanneer de perceptie de vormen levert die de religieuze taal met levensstof vullen, en wanneer de religieuze taal de waargenomen vormen met haar corresponderende betekenissen doordringt. Deze vormen hebben altijd een kwalitatieve en symbolische zin, en zij worden herkend door de affectiviteit van het percipiërende lichaam." (Vergote, 1987, p.156).

Men beschikt over religieuze taal om de ervaring van het transcendente te duiden. Een dergelijke taal is ingebed in de totale religieuze traditie, waarin het subject van de religieuze ervaring zich bevindt. Religieuze traditie wordt hier opgevat als het historisch gegroeide systeem van religieuze overtuigingen, die tevens tot bepaalde handelingspatronen leiden. Die religieuze traditie behoort tot het zgn. religieus referentiekader. Volgens Sundén zijn religieuze ervaringen zonder religieuze referentiesystemen, zonder religieuze traditie, zonder mythen en riten zelfs ondenkbaar.

In de taal komt ook het affectieve van de religieuze ervaring weer naar voren. Want vooral door de woorden, de emotiewoorden, die gebruikt worden om religieuze ervaring te uiten, blijkt hoezeer religieuze ervaring verweven is met affectiviteit. De woorden die gebruikt worden om over een religieuze ervaring te verhalen drukken bijvoorbeeld hoop of ontsteltenis uit. Welke woorden men kiest, is afhankelijk van het referentiekader waarbinnen de religieuze ervaring plaatsvindt.

Affectiviteit

Sinds James zijn *The Varieties of Religious Experience* (1902) publiceerde zijn religie en religieuze ervaring verbonden met affectiviteit. Door affectiviteit hoog te waarderen in het proces van religieuze ervaring verzette James zich tegen de opvatting dat affectiviteit een pathologische (of "psychopathic") eigenschap is en daarmee dat religieuze ervaringen weinig waardering behoeven (James, 1902, p.20, 26).

De stelling van James, dat de oorsprong van religie en religieuze ervaring in een bijzondere affectieve gevoeligheid ligt, is van grote invloed geweest op het godsdienstpsychologisch denken over religieuze ervaring¹⁹. Ontdaan van allerlei zaken en opvattingen die in de huidige psychologie of geen rol meer spelen, zoals de beschrijving van affectiviteit in termen van het 'psychopathisch temperament', of achterhaald zijn door nieuwe inzichten, blijft staan dat de belangrijkste bron van religieuze ervaring in de affectiviteit wordt gevonden.

Dit betekent geen gelijkschakeling van religieuze ervaring met gevoel, maar een erkenning van de centrale rol die affectiviteit speelt in religieuze ervaring. Bij James worden religieuze ervaring en gevoelens nog wel aan elkaar gelijkgesteld, bij Pratt echter, evenals later bij Vergote, worden gevoelens niet beschouwd als identiek aan religieuze ervaring. Gevoelens zijn wel de voornaamste bron van religieuze ervaring, maar religie en religieuze ervaring zijn evenzeer op het transcendente gerichte sociale attitudes.

¹⁹Deze opvatting van James wordt door Vergote bekritiseerd, omdat hierdoor het denken over religieuze ervaring in een impasse is geraakt (de oorsprong van religieuze ervaring is een bijzondere affectieve gevoeligheid, maar tegelijk is er geen enkel specifiek religieus gevoel te identificeren).

Affectiviteit en de verworteling in de persoonlijkheid

De affectieve gevoeligheid²⁰ is diep geworteld in de persoonlijkheidsstructuur. Vergote noemt de affectiviteit "archaisch", Pratt gebruikt de term "feeling background". Volgens Pratt stammen de religieuze ervaringen (milde mystieke ervaringen) uit een regio van het bewustzijn, die hij "feeling background" noemt. De "feeling background" is relatief amorf. Toch kan de "feeling background" geanalyseerd worden in twee soorten "psychisch materiaal": gevoel en het verschijnsel van de "fringe" in de bewustzijnsstroom. De "feeling background" vormt het tegenovergestelde van het rationele, cognitieve deel van het bewustzijn dat bestaat uit sensorische ervaringen en uit het vermogen ideeën te vormen. De "feeling background" omringt bij wijze van spreken de kleine eilanden van ideeën en sensaties als een grote kolkende zee. Overigens is recenter een soortgelijke voorstelling van het bewustzijn gemaakt door C.O. Evans (1970, Ch.5). Evans betoogt dat het bewustzijn een gepolariseerde structuur heeft. Als we ergens aandacht aan besteden wordt dat als het ware naar voren geschoven, en staat het als iets apart voor onze geest. Aandacht schept een voorgrond, waardoor tegelijk een achtergrond ontstaat. Die achtergrond is datgene waaraan we geen aandacht besteden. Dat noemt Evans het "niet-geprojecteerde" bewustzijn. Het niet-geprojecteerde bewustzijn is volgens Evans het zelf. Het zelf kan per definitie nooit een object worden zoals datgene wat ons voor de geest staat. Niettemin ervaart het ongeprojecteerde bewustzijn wel het zelf omdat het zelf bestaat uit elementen van bewustzijn. Bij Evans behoren ideeën nadrukkelijk ook tot wat hij als het subject beschouwt, want het ongeprojecteerde bewustzijn moet zo'n idee

²⁰Affectieve gevoeligheid komt als begrip bij James vandaan, waar het een psychopatische bijklank heeft. Vergote (1987, p.155/156) gaat er eveneens vanuit, dat affectiviteit tot de voorwaarden behoort van religieuze ervaring. Een meer of mindere mate van affectiviteit, als aangeboren eigenschap, heeft meer of minder openheid voor religieuze betekenissen tot gevolg. Affectieve gevoeligheid is enigszins te vergelijken met het begrip "stemming" (Frijda, 1988, p.71): een stemming is een activiteitsconfiguratie, die langere tijd aanhoudt, soms doordat ze door een langer durende aanleiding in stand wordt gehouden. Stemmingen zijn activiteitsconfiguraties die niet specifiek op één object of gebeurtenis zijn gericht, maar die zich nu eens aan het ene, dan weer aan het andere object hechten. Uit een stemming kan zich wel een volwaardige emotie ontwikkelen. Er lijkt echter wel op één punt een onderscheid te zijn met de affectieve gevoeligheid van bijvoorbeeld Vergote. Stemmingen zijn in de tijd beperkt, affectieve gevoeligheid daarentegen is langer lopend. Affectieve gevoeligheid is het steeds aanwezige potentiële vermogen tot religieuze ervaring. De verhouding tussen affectieve gevoeligheid en stemming is als de verhouding tussen stemmingen en emoties. Een stemming houdt langer aan dan een emotie en is potentieel; een emotie heeft een beperkte duur, een begin en een einde.

bevatten wanneer de aandacht van bijvoorbeeld vragende aard is. Als je iets onderzoekt 'met een vraag in je achterhoofd' richt je je aandacht op objecten, maar de vraag zelf behoort tot het ongeprojecteerde bewustzijn. In het ongeprojecteerde bewustzijn beleef je jezelf als geestelijk actief subject. Bewustzijn van het zelf is niet een bewustzijn van het object van de aandacht, maar het bewustzijn van het zelf vergezelt elke ervaring. Dat maakt dat ervaringen bestaan *voor* het zelf, en niet slechts iets *van* het zelf zijn, zoals de vraag die beantwoord moet worden. Alleen omdat er bewustzijn van het zelf is dat onafhankelijk is van een bepaalde ervaring waarop de aandacht is gericht bestaat die ervaring *voor* het zelf. In deze zin is het subject aanwezig "alongside" zijn of haar ervaringen²¹.

Via de "feeling background" zijn we verbonden met ons individuele en collectieve verleden. Wijzen van denken, voelen en handelen in religieuze zaken worden zo overgedragen. De "feeling background" bevat onze instinctieve reacties en de aanpassingen aan de wereld, inclusief religieuze ideeën en emoties. Die raken zo verweven met de rest van het bewustzijn, dat ze voortdurend de manier waarop we de werkelijkheid waarnemen beïnvloeden. De wijze waarop Pratt de "feeling background" beschrijft, lijkt als het ware een nadere invulling te zijn van het begrip "archaisch" dat Vergote gebruikt voor affectiviteit.

Het idee, dat we via een bepaalde laag van het bewustzijn verbonden zijn met het verleden, en dat door Pratt "feeling background" wordt genoemd, komt ook voor bij Jung. Volgens Jung bevindt zich onder de laag van het bewuste het persoonlijke onbewuste, dat bepaald wordt door het persoonlijke, individuele verleden. Onder de laag van het persoonlijk onbewuste bevindt zich volgens Jung het collectieve onbewuste. Het collectieve onbewuste wordt niet gevormd door het persoonlijke verleden, maar door de geschiedenis van de menselijke soort. Het collectieve verleden bestaat al zolang de mens bestaat²².

²¹Verondersteld wordt in de theorie van Evans dat het bewustzijn meer dan één ervaring tegelijk heeft. Als er maar één ervaring was zou er nl. geen onderscheid tussen object van aandacht en het zelf kunnen zijn. In een 'normaal' bewustzijn komen inderdaad verscheidene ervaringen tegelijk voor. Mystici rapporteren echter wel, dat ze in de hoogste staat van extase slechts de ene ervaring van eenheid met God beleefden. Vaak wordt dit door mystici beschreven als gevoel van verlies van hun eigen zelf of identiteit. Dit is ook te verwachten binnen Evans' theorie: het hebben van slechts één ervaring moet gepaard gaan met verlies van ongeprojecteerd bewustzijn, het zelf (zie ook Marres, 1991, p.182).

²²Vergote wijst het Jungiaanse denken in principe af, omdat dat volgens Vergote te "holistisch" is: "Jungs psychologie is trouwens een in zichzelf besloten universum, een

Pratt benadrukt dat het bij de "feeling background" gaat om wijzen van denken en handelen die worden overgedragen. Het collectieve onbewuste bestaat volgens Jung uit archetypen: representaties van de mogelijkheid tot bepaalde vormen van perceptie en handelingen. Op deze manier omschreven lijken de "feeling background" van Pratt en het collectieve onbewuste van Jung op een zelfde soort concept te wijzen, nl. de (gevoelsmatige) verbinding van het individu met z'n voorouders, met de geschiedenis.

Affectiviteit en de verhouding tussen subject en object

Affectiviteit wordt vaak beschouwd als fundamenteel subjectief. Daarnaast wordt, in theorieën die de onmiddellijkheid van de religieuze waarneming benadrukken²³, erkend dat affectiviteit een brugfunctie vervult tussen subject en object.

De verhouding tussen het subjectieve en het objectieve beslaat de kern van de opvatting van affectiviteit bij Fortmann. Fortmann benadrukt dat emoties gericht zijn op de wereld. De persoon en de wereld zijn steeds met elkaar verbonden. En in emoties drukt zich die relatie tussen mens en wereld uit. Fortmann ziet gevoelens niet als toestanden in het subject, los van de wereld. Integendeel, het gaat bij gevoelens om het "deelhebben aan de kwaliteiten van de wereld"²⁴. Zonder gevoelens kan de 'werkelijke' wereld niet gekend worden; affectiviteit is een voorwaarde voor de verbinding tussen persoon en wereld, tussen subject en object. In zijn pleidooi voor herwaardering van affectiviteit benadrukt Fortmann het belang van een herstel van de participatie in de vorm van een tweede primitiviteit. Participatie betekent de onmiddellijke verbinding

soort esoterische nevelvlek" (Vergote, 1967, p.227). Dat betekent dat de kritiek van Vergote is dat religieuze ervaring in het werk van Jung ongericht is, niet bepaald wordt door de inhouden van een bepaalde geloofsleer. Toch zouden de opvattingen van Jung over het collectieve onbewuste en de archetypen een concretisering kunnen zijn van "affectiviteit als archaische structuur" bij Vergote.

²³Vgl. Vergote, 1987, p.112 e.v.

²⁴Met het begrip "verwijlen bij de kwaliteiten van de wereld" verwijst Vergote naar de wijze waarop Fortmann gevoelens en ook participatie als waarnemingsvorm omschrijft. Feitelijk is dit overigens niet zo: in *Religie, geloof en ongeloof* verwijst Vergote niet naar Fortmann. Mondeling heeft Vergote echter beaamd op dit punt wel degelijk met Fortmann overeen te stemmen. Het is een samenloop van omstandigheden geweest die ertoe leidde dat Fortmann niet in de verwijzingen van Vergote is opgenomen. Vergote verwijst alleen naar Fortmann voor zijn opvatting dat religieuze ervaring onder de wetten van de perceptie valt (Vergote, 1987, p.153).

tussen object en subject. Subject en object doordringen elkaar en zijn ongescheiden. Affectiviteit moet zo ook wel een voorwaarde zijn voor religieuze ervaring. Zonder affectiviteit is een onmiddellijk contact tussen subject en object, tussen persoon en omringende (transcendente) werkelijkheid niet mogelijk.

Religieuze ervaring is een verschijnsel dat binnen de religie, en ook als bijzondere ervaringsvorm, niet altijd hoog gewaardeerd wordt. Een mogelijke oorzaak hiervan kan liggen in de vaak ambivalente houding ten opzichte van gevoelens. Volgens Fortmann is de huidige verhouding tussen het subjectieve en het objectieve één van de belangrijkste veroorzakers van de onderwaardering van gevoelens. Die verhouding bestaat uit de vervreemding van het subject van het object in het moderne wetenschappelijke denken en van de wederzijdse doordringing in de participatie.

Ontwikkeling van affectiviteit

Uit het bovenstaande blijkt, dat affectiviteit bestaat uit deels een archaïsche, aangeboren structuur, en deels een vermogen tot direct contact met de omringende werkelijkheid. Dat "verwijlen bij de kwaliteiten van de wereld die vatbaar zijn voor metaforische betekenis" (Vergote, 1987, p.166) wordt in de religieuze perceptie gevonden in het concept aandacht. Er zijn zaken in de werkelijkheid die verwijzen naar een andere werkelijkheid, het transcendente. Die zaken, zoals symbolen, bevatten een betekenis die boven de directe of alledaagse betekenis uitgaat. Dat is de metaforische betekenis van kwaliteiten in de wereld. Het aanleren van de aandacht voor de metaforische kwaliteiten gebeurt door de ontwikkeling van het gevoelsleven. Men moet de bekwaamheid bezitten om van waargenomen kwaliteiten te genieten; dit is een essentiële voorwaarde voor de perceptieve religieuze ervaring. Hoe beter het vermogen tot affectiviteit ontwikkeld is, hoe meer men in staat is tot religieuze ervaring.

Allport kent aan gevoelens in het algemeen en religieuze gevoelens in het bijzonder een verenigende rol toe. Het religieuze gevoel geeft een samenhang tussen de psychische functies. Uit de definitie van Allport van religieus gevoel -een door ervaring opgebouwde dispositie om op een bepaalde manier op bepaalde objecten te reageren, die voor het individu van uiterst belang zijn, omdat hij of zij ze een centrale betekenis toekent-, blijkt de ondersteunende en coördinerende rol die Allport gevoel toekent in de ervaring. Zonder gevoel spat de beleving van de werkelijkheid in kleine deeltjes uit elkaar. Door middel

van het gevoel vormt de ervaring één geheel. De ontwikkeling van het religieuze gevoel speelt een grote rol in de persoonlijkheidstheorie van Allport. In de verschillende fasen van kind tot volwassene is het religieuze gevoel van belang en wordt het verder ontwikkeld.

Het is opvallend dat Vergote in zijn beschrijving van religieuze ervaring eigenlijk geen plaats aan de ontwikkeling van affectiviteit geeft. Classificering van religieuze ervaring moet nl. volgens Vergote gebeuren naar de wijze waarop de ervaring zich voordoet. Op grond van dit criterium onderscheidt Vergote vijf bewustzijnsmodaliteiten. In elke modaliteit wordt de religieuze ervaring wel gedragen door affectiviteit -dat past immers in de opvatting van Vergote van religieuze ervaring als affectieve dimensie-, maar slechts in de tweede modaliteit is affectiviteit expliciet aanwezig. De tweede modaliteit is het diep affectieve vatten van een bovennatuurlijke werkelijkheid, die door haar nieuwigheid verrast en het subject verandert. De vijf modaliteiten onderscheiden zich echter niet door een voor elke bewustzijnsmodaliteit verschillende plaats van affectiviteit of gevoelens. Ook is er geen sprake van bijvoorbeeld een ontwikkeling van gevoelens naar emoties (zoals o.a. gedefinieerd door Frijda).

Affectiviteit als één van de uitingen van religieuze ervaring

Affectiviteit speelt niet alleen een rol bij aanvang van het proces van religieuze ervaring, als beginvoorwaarde of gedurende het gehele proces, maar vormt ook één van de resultaten of uitingen van religieuze ervaring²⁵. Religieuze ervaring leidt tot hoop, vreugde, eerbied, ontzag of vrees. Als men over religieuze ervaring spreekt, spreekt men over emoties: ik voelde blijdschap, ik ervoer ontzag etc. Bij volwaardige affectieve religieuze ervaring, of rijp religieus gevoel (Allport) gaat het dan niet alleen om het 'sentiment', maar is ook sprake van invulling van belangen, levensopvatting of systeem van overtuigingen. Religieuze ervaring kan tot een stabiele persoonlijkheidseenheid leiden, die weliswaar altijd onder invloed staat van motivatie en organisatie, maar waarbij het rijpe religieuze gevoel een autonome en verenigende rol speelt in de persoonlijkheid.

Volwaardige affectieve religieuze ervaring leidt gewoonlijk tot een eveneens volwaardige religiositeit, die meer omvat dan alleen ervaring. "Met het

²⁵In hoofdstuk 4 zullen de verschillende vormen van affectiviteit (gevoelens, stemmingen, emoties etc.) gedefinieerd worden. Daarop vooruitlopend: de affectiviteit blijkt zich gedurende het proces van religieuze ervaring te ontwikkelen van gevoelens naar emoties.

Absolute zoals dat in de ervaring, in de waarneming gegeven is, gaat de mens een relatie aan en pas dan kan er in werkelijke zin van religie worden gesproken. Religie, zo kan men zeggen, is slechts mogelijk wanneer er een God is die zich openbaart of, anders gezegd, wanneer aan waarneembare verschijnselen een betekenis wordt gegeven van verwijzing naar het onwaarneembare, naar iets dat boven de verschijnselen uitgaat. Het *begin* van alle religie ligt in de religieuze ervaring, of, zo men wil, in de religieuze waarneming; het *criterium* van de religie in de tot stand gekomen relatie" (Weima, 1981, p.21 e.v.). Weima ziet relatie als één van de vijf essentiële elementen van religie²⁶.

Overigens vormen emoties uiteraard slechts één van de vele wijzen waarop religieuze ervaring tot uitdrukking kan komen. Een andere wijze waarop religieuze ervaring tot uiting kan komen is bepaald gedrag, al dan niet door emoties (vgl. Frijda: het belangrijkste kenmerk van emotionaliteit is actiebereidheid) geïnitieerd.

In deze eerste twee hoofdstukken zijn de bestaande historische en contemporaine opvattingen over religieuze ervaring besproken. Het conceptueel in kaart brengen van (opvattingen over) religieuze ervaring is immers de focus van deze studie. Hierbij is reeds voortdurend aandacht gegeven aan de wijze waarop religieuze ervaring in verband wordt gebracht met affectiviteit. Doel van de studie is echter de rol van gevoelens in het proces van religieuze ervaring adequaat te beschrijven. Daarom zal nu op de bespreking van religieuze ervaring een bespreking volgen van het begrip affectiviteit. In het volgende hoofdstuk zullen de bestaande opvattingen over affectiviteit (gevoelens en emoties) aan de orde komen. Met deze eerste drie hoofdstukken is dan de basis gelegd om in hoofdstuk 4 de verschillende theoretische inzichten over religieuze ervaring enerzijds en affectiviteit anderzijds op elkaar te betrekken.

²⁶Naast relatie noemt Weima ervaring van het transcendente. Verder behoren, zoals eerder gememoreerd, onlosmakelijk tot religie de uitwerking van de relatie in ideologisch of theologisch opzicht, de uitwerking van de relatie op het terrein van de ethiek en tenslotte de institutionele uitwerking van de relatie in bijvoorbeeld religieuze gemeenschap of kerk.

Hoofdstuk 3

De ontwikkeling van inzichten omtrent emoties

3.1 Inleiding

Emoties vormen een deel van het menselijk functioneren waar denkers in de oudheid zich al mee bezig hielden. In het voetspoor van Plato zijn emoties onderwerp geweest van geschriften van talloze wijsgeren. De vanzelfsprekende plaats die emoties innamen in wijsgerige bespiegelingen over de mens veranderde na Renaissance en Verlichting. In die periode werden emoties n.l. scherper tegenover de rede, de ratio, gesteld. De ratio kreeg het alleenrecht op het verkrijgen van (epistemische) waarheid. Emoties daarentegen zouden het zoeken naar waarheid belemmeren. Als gevolg van dit cartesiaanse dualisme tussen emoties en ratio verdwenen emoties goeddeels van de agenda. In de twintigste eeuw echter is daar verandering in gekomen. Met name Wittgenstein bood in zijn geschriften wijsgerige grond voor een visie op emoties waarin emoties niet langer staan voor een toestand in de geestelijke binnenwereld, maar als constructies die de buitenwereld ordenen. Emoties zijn talig, en als zodanig vooral communicatievormen. Terwijl op deze wijze in de wijsbegeerte de weg geëffend werd, verschenen ook in de psychologie theorieën die emoties trachtten te beschrijven ontdaan van het dualisme tussen emoties en de ratio. Deze zgn. moderne, cognitieve emotietheorieën bieden nieuwe inzichten in het functioneren van emoties in de menselijke ervaring.

In het volgende zal echter blijken dat de theorieën over religieuze ervaring, die tezamen de bestaande inzichten over religieuze ervaring (en de rol van affectiviteit daarin) weergeven, voor een belangrijk deel de huidige psychologische inzichten omtrent emoties, zoals ontwikkeld in de lijn na Wittgenstein, niet verdisconteerd hebben. Bovendien blijken de huidige moderne emotie-theorieën een discrepantie te vertonen met oude inzichten over affectiviteit, zoals die bijvoorbeeld door Augustinus zijn verwoord. Om die discrepantie enerzijds tussen opvattingen over religieuze ervaring en hedendaagse emotie-theorieën en anderzijds tussen hedendaagse emotie-theorieën en bepaalde inzichten uit het verleden omtrent emoties te verduidelijken zal in het volgende een overzicht van de geschiedenis van het denken over emoties worden gegeven. Het overzicht zal zo veel als mogelijk worden toegespitst op de verhouding tussen emoties en religieuze ervaring. Daarbij

zal, naast emoties in het algemeen, de emotie liefde er zo veel mogelijk uitgelicht worden en in een intermezzo nog apart besproken worden.

De keuze voor juist de emotie liefde is niet geheel arbitrair. Hoewel (bijvoorbeeld volgens Frijda) iedere emotie een monografie waard is, is de emotie liefde gekozen, omdat die emotie een zeer grote rol speelt in de christelijke traditie en in verslagleggingen van religieuze ervaringen uit die traditie. Deze stelling wordt bevestigd door de resultaten van het eerder aangehaalde onderzoek van Van Ginneken (1976). Daaruit bleek dat liefde de meest voorkomende emotie is in teksten die door monniken en monialen werden uitgezocht op belang voor hun religieuze leven en ontwikkeling. Aan de specifiek christelijke invulling van de liefde, in de concepten "eros" en "agapè" wordt bovendien in paragraaf 3.3 apart aandacht geschonken.

Het zal blijken dat voortdurend sprake is van twee lijnen in het denken over emoties. De ene lijn wordt reeds door Plato ingezet wanneer hij het contrast tussen emoties en de rede benadrukt en waarschuwt voor de negatieve invloed van emoties op het zoeken naar waarheid. Deze lijn wordt vele eeuwen later met verve doorgetrokken door Descartes: emoties zijn lichamelijk, verstorend en bevinden zich uitsluitend binnen in het subject. In de psychologie wordt deze denklijn teruggevonden bij James. De andere lijn in het denken over emoties wordt in de Middeleeuwen zichtbaar. Zo vormen bij Augustinus emoties, en dan met name de liefde, het middelpunt van de menselijke persoon. Zaak is niet de emoties uit te bannen, maar ze te 'gebruiken' om tot geloof en ontmoeting met God te komen. Op een zelfde manier is de liefde voor de mystici dé weg om tot de hoogste waarheid te komen, nl. tot eenheid met God. Door de enorme invloed van het cartesiaanse denken in de westerse traditie is deze tweede lijn lang uitsluitend marginaal geweest. Zo nu en dan was er sprake van een denker die op deze lijn zat (zoals Pascal¹) of deze lijn verder uitwerkte (zoals Scheler²). De eerste, platoons-cartesiaanse, lijn van denken is onder vuur komen te liggen in deze eeuw. De moderne emotietheorieën vormen vooral een alternatief voor deze eerste wijze van denken over emoties. Dit houdt echter niet in dat de geschetste tweede lijn opgenomen is in de moderne emotieopvattingen. Integendeel, de meeste elementen uit de tweede denklijn zijn blijven liggen omdat ze niet passen in het begrippenkader van de moderne emotietheorieën.

¹Zie bijvoorbeeld de *Gedachten* 298, 377, 382, 423 ("Het hart heeft zijn eigen redenen, waar de rede niets van weet (...)") en 424.

²De emotietheorie van Max Scheler komt in hoofdstuk 5 uitgebreid aan de orde.

Uitgaande van de twee bovengenoemde denklijnen in de opvattingen over emoties hebben we onderscheid gemaakt tussen een mainstream van emotietheorieën, en emotietheorieën die zich buiten die mainstream bevinden. De beschrijving van de ontwikkeling in het denken over emoties begint met de bespreking van theorieën uit de mainstream. Achtereenvolgens komen Plato, Descartes, James en Wittgenstein aan de orde. Het betoog wordt na de bespreking van de emotietheorie van Plato onderbroken voor een korte beschrijving van de christelijke concepten eros en agapè. Vanaf Plato via Descartes naar James is sprake van een nadere uitwerking van in principe dezelfde opvatting over emoties, namelijk een opvatting van emoties als non-rationele entiteiten die het bereiken van het epistemische kennisideaal in de weg staan. Door het werk van Wittgenstein treedt een kentering in dit denken over emoties op. De mainstream volgt deze kentering en mondt uit in de moderne emotietheorieën, waarin men zich ontdoet van de erfenis van Plato, Descartes en James wat betreft de status van emoties in het ervaringsproces. Naast deze mainstream hebben zich altijd auteurs bevonden die andere aspecten van affectiviteit belichtten. Uit het verleden worden in dit verband Augustinus en Bernardus van Clairvaux besproken. Meer recent vormen Strasser en Singer voorbeelden van auteurs die op verrassende wijze affectiviteit in het ervaringsproces hebben geplaatst. Deze auteurs worden in het tweede deel van dit hoofdstuk besproken.

DEEL I DE MAINSTREAM: DE PLATOONS-CARTESIAANSE LIJN

3.2 Plato

De negatieve houding -in het algemeen- ten opzichte van gevoelens in de westerse wijsbegeerte heeft voor een belangrijk deel zijn oorsprong bij Plato. Voor Plato waren het theoretische kennen van het algemene en onveranderlijke en het praktische, emotionele kennen dat direct inzicht geeft in de wereld van het concrete, onverenigbaar. Het emotionele oordeel is bij Plato altijd minderwaardig ten opzichte van het theoretische, rationele oordeel dat tot "epistèmè" kon leiden. Emoties zijn in de platoonse visie subjectief, impulsief en contingent. Passies zijn uitgesloten van filosofische waarheid. Bij het opklimmen naar de hoogste waarheid moet de concrete, zintuiglijke wereld, zoals die door de emoties gekend wordt vervagen, zodat de rede kennis kan verkrijgen over de universele en boventijdelijke waarheid. De rede leidt zo tot

kennis van epistemische waarheid en de emoties, de passies moeten daarvoor wijken. Emoties horen voor Plato tot het sterfelijke, met het lichaam verbonden deel van de ziel.

In *Symposium* behandelt Plato zijn opvattingen over de liefde (zie ook Singer, 1984, vol.1, p.48 e.v.). Daarbij refereert Plato aan de mythe dat in het begin van de geschiedenis het menselijk ras uit drie sexen bestond: de mannelijke, de vrouwelijke en de hermaphroditische sexe die zowel mannelijke als vrouwelijke eigenschappen bezat. De mensen waren echter zo machtig en trots dat ze de goden aanvielen, die daarop de hele menselijke soort dreigden uit te roeien. Zeus greep echter in. Het menselijk ras mocht voortbestaan, maar om rebellie in de toekomst te vermijden werd ieder wezen in tweeën gedeeld. Na deze deling ontstond de liefde, omdat elke helft de andere helft waarvan het was gescheiden trachtte te vinden. Tegelijk ontstond, bij wijze van genereus gebaar van Zeus, de mogelijkheid tot voortplanting. Liefde is het zoeken naar de andere helft; sexualiteit ontstond na de deling, noodzakelijk geworden voor de voortplanting. Liefde wordt niet door sexualiteit verklaard en is daar ook niet aan gelijk; liefde is het streven naar een toestand van heelheid waarin sexualiteit niet bestond. Aan deze mythe voegt Plato dan iets essentieels toe. Liefde is volgens hem nl. slechts de wens naar de andere helft of het geheel indien die helft of dat geheel goed is. De motiverende kracht in liefde is niet zozeer het streven naar compleetheid, maar naar goedheid. Liefde is altijd gericht op datgene wat goed is. Onze liefde richt zich niet op een bepaalde persoon om die persoon zelf, maar op die persoon als voertuig en belichaming van het eigenlijke liefdesobject, nl. het goede of het schone. Een object liefhebben betekent dat men de goedheid die in dat object is wil bezitten. En dat niet tijdelijk, maar permanent: liefde is de wens tot eeuwig bezit van het goede. Liefde is bij Plato verbonden met het voortdurend bezitten en volledige inwijding (Plato (vert. 1995), p.55). Voortdurend bezitten houdt in eindeloos opnieuw creëren. Liefde is dan ook zowel liefde tot onsterfelijkheid als liefde tot schoonheid. Daarom is liefde verbonden met de voortplanting. Liefde leidt tot de wens tot voortplanting omdat voortplanting het meest nabijkomende middel is voor een sterfelijke tot onsterfelijkheid.

Eén van de belangrijkste concepten in de platoonse opvatting van liefde is hiermee *eenheid* (zie Singer, vol.I, p.64). Liefde is de poging van de ziel om tot eenheid te komen met de bron van haar bestaan, een staat van heelheid waarvan het was gescheiden bij de komst in de materiële wereld. Als deze heelheid hersteld kan worden, komen de lagere vormen van hereniging vanzelf tot stand. Deze nadruk op eenheid/vereniging in verband met de liefde is in

latere tradities in verschillende varianten teruggekomen, bijvoorbeeld in de Romantiek.

Het uiteindelijke object van de platoonse liefde is goedheid, of absolute schoonheid. Overigens erkent Plato (Singer, vol.I, p.55) dat iedereen wel gedreven wordt door die wens naar goedheid en schoonheid, maar dat slechts weinigen dat ook weten. Zolang een mens dat niet weet is hij niet in staat op de juiste wijze lief te hebben. Plato besteedt dan ook veel aandacht aan het vinden van een methode die de wens naar goedheid en schoonheid verheldert en hem openlijk en echt op het werkelijke object richt, zoals morele training, wetenschappelijk onderricht en spirituele discipline.

Plato onderscheidt verschillende fasen in het liefdesproces (Plato (vert. 1995), p.56). In de beginfase richt de liefde zich op een fysieke schoonheid, een bepaald persoon met een voor het subject aantrekkelijk uiterlijk. Wanneer de liefde zich achtereenvolgens op meer personen richt ontstaat het besef dat schoonheid niet beperkt is tot één bepaalde geliefde. De persoon wordt dan een liefhebber van fysieke schoonheid in het algemeen, ongeveer zoals een schilder dat is. Degene die alle fysieke schoonheid liefheeft zal de intensiteit van de passie voor één persoon verminderen, omdat hij zich realiseert dat hij zo'n passie ontstegen is omdat die te klein is. Vervolgens zal degene die liefheeft zich realiseren dat schoonheid van de ziel waardevoller is dan schoonheid van het lichaam. Dit stelt hem in staat mensen lief te hebben die goedheid en schoonheid bezitten, ondanks hun uiterlijke onaantrekkelijkheid. In het gezelschap van deze zielen zal de liefde op een hoger niveau komen, nl. dat van sociale en morele schoonheid. Op dit niveau wordt de schoonheid van instituties en van handelingen bemind. Op dit hoogste niveau wordt de persoon ook vrij van hechting aan een individuele instantie van schoonheid, zowel lichaam, ziel als samenleving. Uiteindelijk zal degene die zo ver gekomen is zicht krijgen op de absolute schoonheid. Deze ladder die tot perfectie leidt is in de geschiedenis in verschillende varianten teruggekomen. In het christendom (de mystiek) is de ultieme ervaring van liefde verenigd worden met God.

3.3 Eros en agapè

Wanneer het gaat om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring, en daarbij bovendien deels het accent valt op de emotie liefde, kan men niet om de specifieke invulling van de liefde in de christelijke traditie heen. Het christendom wordt immers wel gedefinieerd als de godsdienst van de liefde. Liefde

wordt een belangrijke plaats toegekend tussen de christelijke kernbegrippen. Liefde wordt daarbij uitgedrukt in verschillende begrippen: naast "eros" en "agapè" spelen ook "nomos" en "philia" een rol. Christelijke concepten van "eros" zijn nauw gelieerd aan de platoonse ideeën over het zoeken door de ziel naar het hoogste goed. Het hoogste goed wordt dan nader aangeduid als een persoonlijke God. Het begrip "philia" wordt in de christelijke traditie begrepen als de onderlinge broederschap, de band tussen Christus en de kerk, tussen God en de menselijke ziel en uiteindelijk ook tussen de personen in de Drie-eenheid³. "Nomos" is de idee van liefde als rechtvaardigheid, als aanvaarding van Gods wet. "Agapè" is de liefde als schepper van het goede in de wereld, God die zichzelf geeft op een wijze die het menselijk begrip transcendeert. Met name de begrippen "eros" en "philia" heeft het christendom geërfd van de Grieken. Het begrip "agapè" is echter in het christendom ook beïnvloed door het griekse denken, en staat in het Nieuwe Testament min of meer tegenover "eros". In de joodse traditie krijgt de liefde, en daarmee ook het lichaam (zie Ben-Chorin, 1971, p.31 e.v.) een positieve waardering. Het Hebreeuws kent overigens maar één woord voor liefde, nl. "ahava". "Ahava" omvat zowel wat onder het begrip "eros" als wat onder het begrip "agapè" wordt verstaan⁴. In het westerse denken over liefde heeft vooral de tegenstelling tussen eros en agapè een rol gespeeld. Agapè wordt daarbij duidelijk onderscheiden van eros (Singer, 1984, vol.I, p.268 e.v.). Door agapè heeft God de mens lief in het schenken, het toekennen, van oneindige goedheid. Agapè gaat vooraf aan de menselijke liefde en overstijgt die ook. In de agapè geeft God zichzelf. In het concept agapè wordt het via de liefde toekennen van bepaalde waarden geïdealiseerd, en in het christendom wordt met het begrip agapè de liefde vergoddelijkt. Agapè is voor-intentioneel, spontaan en ongemotiveerd, hetgeen wil zeggen dat er geen reden voor het ontstaan van agapè is buiten God om. Agapè wordt niet gegenereerd uit een bepaalde wens naar een object zoals in het geval van eros, waar de liefde altijd het streven naar goedheid is. Gods liefde echter ontstaat uit zijn natuur van volmaakt wezen. Agapè overstijgt

³Zie ook de paragraaf over Bernardus van Clairvaux.

⁴Een mooi voorbeeld hiervan vormt het Hooglied in de Bijbel, dat tegelijk de erotische liefde tussen man en vrouw als de liefde tussen God en Israël tekent (zie Ben-Chorin, 1973). Hierbij is (nog) geen sprake van een scheiding tussen ziel en lichaam: het Hooglied is een vertolking van de liefde als wonder van het aardse leven en een afschaduwing van de geestelijke liefde. Het lichaam is de gelijkenis van de ziel, die in dat lichaam zichtbaar wordt, maar staat niet tegenover de ziel.

dan ook de krachten van de mens, die gebonden zijn aan oorzaak en gevolg. Agapè is bovendien indifferent ten opzichte van waarde; het is niet betrokken op de waarde van datgene wat als object wordt gekozen. Agapè is ook creatief. God heeft alles gemaakt door de liefde; zijn inherente agapè is dan ook de ultieme bron van goedheid. Tenslotte is agapè de initiator van de gemeenschap met God⁵. Agapè is nederig en gehoorzaam, dienend en duldig, omvat naastenliefde en solidariteit. Eros herkent waarde, agapè creëert waarde (Singer, vol.I, p.313).

Het is overigens goed te beseffen dat eros geen persoonlijke, zinnelijke passie is, gericht op een bijzonder individu, maar dat het gaat om de ander voorzover die over waardevolle eigenschappen (het goede) beschikt. Via de ene, in principe inwisselbare geliefde, wordt op de schoonheid zelf gericht, die universeel en eeuwig is. In deze liefde heeft de sterfelijke natuur deel aan de onsterfelijkheid. Zij is de weg omhoog, haar einddoel is de terugkeer van de ziel naar de onveranderlijke wereld der ideeën. Hiertegenover staat een lagere variant van de liefde. Deze variant is gericht op de concrete, zichtbare, hoorbare en voelbare kwaliteiten van die ene geliefde. Deze liefde wordt niet bepaald door het universele of absolute, maar door het contingente, het hier en nu.

Uit het bovenstaande blijkt dat het christelijke denken over eros en agapè in belangrijke mate gestoeld is op de platoonse visie op affectiviteit, hoewel de concepten in sommige opzichten een specifieke invulling hebben gekregen. Uit de volgende paragrafen zal blijken dat de platoonse opvatting over affectiviteit niet alleen consequenties had voor de theorieën over de liefde, maar het gehele denken over emoties diepgaand heeft beïnvloed.

3.4 *Descartes*

In zijn *Les passions de l'âme*, gepubliceerd in 1649, geeft Descartes een verhandeling over de passies. Het gezichtspunt van waaruit Descartes de passies behandelt is de moraal. Zijn verhandeling is er dan ook op gericht aan te tonen dat de passies -waar zowel het goede als het kwade afhankelijk van zijn- gecontroleerd en gestuurd moeten worden door de rede. Dat Descartes

⁵Uit deze omschrijvingen van eros en agapè rijst een beeld van de emotie liefde dat moeilijk te beschrijven is in termen van huidige emotietheorieën. In het volgende wordt daar nog uitvoerig op ingegaan.

zijn uitgangspunt in de moraal kiest doet niets af van de grote nadruk die hij legt op de fysiologische condities van emoties. De lichamelijke processen, waaronder de emoties, zijn in Descartes' visie mechanisch. Bovendien beschouwde hij de relatie tussen het lichaam en de ziel als dualistisch. Descartes' emotietheorie is gebaseerd op een concept van het lichaam als onafhankelijk van de ziel opererend en op een concept van de ziel als een onderscheiden substantie, die onafhankelijk van het lichaam is; evenwel beïnvloeden ziel en lichaam elkaar door causale interactie.

Descartes definieert passies in ruimere en in engere zin (Descartes, 1649, art.17). Passies in ruimere zin zijn gewaarwordingen of gedachten die een oorzaak hebben buiten de ziel. Deze aandoeningen in ruimere zin representeren de dingen die de ziel 'ontvangt'. De percepties worden veroorzaakt door objecten, de ziel betreft de percepties weer op het object. Dit 'betrekken op' is geen bewuste activiteit en gebeurt ook niet door een synthetisch opererend 'ik'. Percepties worden door Descartes (art.22, 29) onderscheiden in drie typen: percepties die de ziel op de buitenwereld betreft (zien, horen, ruiken), percepties die zij op het lichaam betreft (honger, dorst, pijn), en percepties die zij op zichzelf betreft (zie voor een nadere analyse Glas, 1989, p.7/8). Het laatste type percepties, die de ziel op zichzelf betreft, noemt Descartes passies in engere zin. Dit zijn de "passies van de ziel" die worden veroorzaakt, onderhouden en versterkt door de bewegingen van de "esprits animaux". De "passies van de ziel" zijn alle nieuwe ervaringen waarvan de ziel het subject is (art.19, 20). Als de ziel echter niet alleen subject is, maar tevens veroorzaker van de ervaring wordt die ervaring een actie genoemd, en geen passie. Een passie is dus een ervaring van de ziel met een oorzaak van buitenaf⁶. De passies van de ziel worden door Descartes omschreven als percepties van gevoelens of emoties van de ziel die aan de ziel (en dus niet aan externe objecten of het lichaam) gerelateerd worden. De "esprits animaux" die de passies veroorzaken en ondersteunen beroeren de hersenen en houden de ontstane indruk in stand. De "esprits animaux" bestaan uit levendige en kleine mobiele deeltjes van het bloed. Descartes beschouwt de "esprits animaux" als de media via welke andere stimuli, zowel organisch als niet-organisch, hun

⁶Descartes beschouwde emoties als dingen die wij in onszelf ervaren (percepties). Deze categorie 'dingen die wij in onszelf ervaren' bestond voor Descartes uit twee elementen: enerzijds de dingen veroorzaakt door de ziel, en anderzijds de dingen veroorzaakt door het lichaam. Deze laatste soort (dingen die we in onszelf ervaren en veroorzaakt worden door het lichaam) kan weer worden verdeeld in drie subcategorien: percepties die gerelateerd zijn aan objecten van buiten, aan ons lichaam, en aan onze ziel. In deze laatste subcategorie deelt Descartes "passies van de ziel" in (Kenny, 1963, p.3).

indrukken op de hersenen maken, waardoor vervolgens bewegingen worden geproduceerd in de spieren. Individuele verschillen hangen samen met de verschillende fysieke kenmerken van de "esprits animaux". De passies vereisen een specifieke prikkeling van de "esprits animaux", een beweging die een bepaalde "commotie" in de ziel verwekt. Zo wordt in het geval van angst bijvoorbeeld een afschrikwekkend dier waargenomen, waarbij die waarneming tot stand komt door de bewegingen van de "esprits animaux" die opgewekt worden door de corresponderende visuele impressie in de ogen. Het object verschijnt echter niet zomaar als object, maar als object met een bepaalde relatie tot ons: het is in dit geval afschrikwekkend. Tot de conclusie van afschrikwekkend komen we via associatie met ervaringen die in het verleden bijvoorbeeld bedreigend bleken. De passie die zo opgewekt is kan gevolgd worden door bijvoorbeeld angst of woede. Dat is afhankelijk van condities als het temperament van het lichaam, de kracht van de ziel, de wil en de houding die in het verleden succesvol is gebleken bij soortgelijke situaties.

Emoties zijn weliswaar passies van de ziel, maar acties van het lichaam (Glas, 1989, p.13). Men verkrijgt dan ook kennis van de emoties door de werkingen van lichaam en ziel zo nauwkeurig mogelijk te onderscheiden. De reële inwerking van de ziel op het lichaam vindt volgens Descartes plaats via de pijnappelklier. Het lichaam is het primaire object van de passies, die vooral gericht zijn op het lichamelijke welzijn.

Als de passies opgewekt worden door een extern object is dat niet omwille van de objectieve kwaliteit van dat object, maar vanwege de discrepantie tussen dat object en datgene wat ons welzijn bevordert of juist schaadt. Het nut, het goede gebruik van de passies bestaat hierin dat ze de ziel in staat stellen die dingen te willen die de natuur nuttig verklaart. De natuur is in dit verband de orde van de voorzienigheid, waar de moraal bij tracht aan te sluiten (Glas, 1989, p.9). De passies zijn dus van nature goed en nuttig, maar of ze dat ook daadwerkelijk zijn hangt af van het gebruik dat we van ze maken, want ze kunnen, indien slecht gecontroleerd, ook een bron van ellende zijn. De sturing van de passies gebeurt door de wil, de macht van de wil ideeën op te wekken, en de inhibitie van lichamelijke bewegingen. De wil kan een passie niet direct oproepen of uitdoven, maar de wil kan indirect sturing geven door ideeën in de geest te roepen die gewoonlijk samengaan met de emotie die gewenst wordt of waar we juist van af willen. De controle door de wil rust op het principe van associatie van ideeën en bewegingen en de mogelijkheid van de wil ideeën in stelling te brengen. Het gaat er om de juiste ideeën te hebben, en die op het juiste tijdstip in de strijd tegen de passies in te brengen.

Descartes acht de bijdrage van emoties aan de kennis van mensen (over zichzelf) gering. De ontstaanswijze van emoties is weliswaar gelijk aan die van een zintuiglijke waarneming, maar het gaat bij emoties zeker niet om "connaissances évidentes" (art. 28, 30; zie ook Glas, 1989, p.8)). De nauwe verbinding van de ziel met het lichaam maakt volgens Descartes de percepties, dus ook de emotionele percepties, verward en duister. Toch is het niet mogelijk zich wat betreft gevoelens te vergissen. Wat men voelt, is inderdaad wat er te voelen valt. Fictie en realiteit kunnen niet verwisseld worden. Dit houdt echter niet in dat gevoelens 'waar' zijn, in de zin dat ze een adequate weergave vormen van de wijze waarop wij ons in de werkelijkheid bevinden. Want gevoelens leiden ons tot een overdreven voorstelling van de werkelijkheid, te rooskleurig of juist te somber. De gevoelskwaliteit is onbetwifelbaar, de kennisinhoud van het gevoel echter is vaag en onbetrouwbaar, omdat ze afhankelijk is van de samenwerking tussen lichaam en ziel. Wil het gevoel betrouwbaar kunnen functioneren, dan is een proces van bewerking nodig: opvoeding, de wil en de rede, inzicht in fysiologische processen. Training en gewoontevorming spelen in de beteugeling van de passies een grote rol; de invloed van de wil op het lichaam blijft indirect.

Van belang in de emotieopvatting van Descartes is verder de relatie tussen de emotie en het emotie-gedrag. Uit *Les passions de l'âme* blijkt dat voor Descartes emoties pure privé mentale gebeurtenissen zijn, die het object zijn van onmiddellijk en onfeilbaar spiritueel bewustzijn. De verbinding met de bijbehorende gedragsmanifestatie is voor hem contingent; men kan zeker zijn over het bestaan van de emotie, zonder er zeker van te zijn dat men een lichaam heeft. Volgens Kenny (1963, p.15) verwacht Descartes hier het ervaren van een emotie met het herkennen van een emotie.

De relatie van de emotie met haar object is, evenals de relatie met het gedrag, voor Descartes contingent: men kan zich niet vergissen omtrent het bestaan van een emotie, maar wel omtrent de reden voor die emotie. Bovendien bestaat voor Descartes geen verschil tussen emoties en sensaties, het zijn alle bewustzijns-elementen, objecten van dezelfde onfeilbare intuïtie. Volgens Descartes vormt een causaal mechanisme de verbinding tussen het fysiologische proces dat de passie produceert en het handelen (als gevolg van de emotie).

Er bestaan verschillende vormen van kritiek op het cartesische emotiemodel (Pott, 1992, p.72). Een eerste punt van kritiek is, dat in de theorie van Descartes de passies van onszelf ook slechts door onszelf worden waargenomen. Het blijkt echter in de alledaagse ervaring, dat sommige emoties van ons wel door anderen, maar niet door onszelf waargenomen worden. Een tweede

punt van kritiek sluit aan op het punt, dat bij elke passie, als perceptie van lichamelijke veranderingen, een eigen passend pakket lichamelijke bewegingen hoort. Ook dit element wordt door de alledaagse ervaring tegengesproken.

De notie van passies als interne fenomenen leidt ertoe passies of emoties op te vatten als een bepaald type subjectieve ervaring. Deze opvatting van emoties is behalve bij Descartes, ook terug te vinden bij filosofen als Locke, Hume en James (Kenny, 1963, p.20). De 19e eeuwse psychologie heeft kritiekloos veel van de vooronderstellingen van Descartes en Hume geaccepteerd; één van de belangrijkste hiervan is volgens Kenny (p.29) de aangenomen contingente relatie tussen emotie en object⁷.

Het overnemen van de cartesische vooronderstellingen inzake emoties blijkt in de geschiedenis van de psychologie uit het feit dat de bestudering van emoties vooral plaats vond door middel van introspectie-experimenten (Wundt, Titchener), waarbij de subjectieve beleving van emoties object van onderzoek was.

3.5 William James

In zijn werk *Principles of psychology* (1890) heeft James zijn theorie over emoties geformuleerd. Zijn opvatting over emoties was tegengesteld aan de gangbare opvatting. Die gangbare opvatting over emoties hield in, dat de perceptie van een bepaald feit de affectie (de emotie) opwekt en dat dit laatste aanleiding is voor bepaald lichamelijk expressief gedrag. Volgens James (1890, ch.25) echter volgen de lichamelijke veranderingen direct de perceptie van het emotionerende feit; ons voelen van die lichamelijke veranderingen is de emotie ("we feel sorry because we cry", p.1066). Uit de ene mentale toestand (iets angstaanjagends waarnemen) volgt niet onmiddellijk de andere (bang zijn); de lichamelijke manifestaties moeten daartussen geplaatst worden. Elk van de lichamelijke veranderingen, die zeer talrijk en subtiel kunnen zijn, wordt gevoeld op het moment dat die zich voordoet⁸.

⁷In de paragraaf over intentionaliteit in moderne emotietheorieën wordt dit nader besproken.

⁸Het is gebruikelijk de emotie-opvattingen van James onder de noemer "James-Lange theorie" te brengen. De theorie van de Deen Lange stemt namelijk grotendeels overeen met de opvattingen van James over emoties.

Volgens James houdt spreken over een emotie een verwijzing naar de lichamelijke respons in. De emotie is het bewustzijn van de lichamelijke respons. James betoogde dat het verschil tussen emoties tot uiting komt in specifieke fysiologische reactiepatronen. De beleving van verschillende emoties, zoals woede, angst en vreugde, houdt niets anders in dan de gewaarwording van verschillende fysiologische reactiepatronen. Later (James, 1894) voegde James aan zijn theorie toe dat de perceptie die de emotie initieert van nature affectief is en geen geïsoleerd object betreft, maar een gehele situatie. De theorie van James is uitgebreid bekritiseerd door Cannon (zie Cannon, 1927). Cannon benadrukte dat het zeer de vraag is of de fysiologische reactiepatronen die optreden bij verschillende emoties wel zodanig van elkaar verschillen dat de verschillende emoties betrouwbaar terug te voeren zijn op die reactiepatronen. Fysiologische patronen van verschillende emoties komen voor een deel met elkaar overeen, en vertonen bovendien gelijkenis met fysiologische reactiepatronen die niet-emotionele verschijnselen, zoals honger of kou, begeleiden. Ook later onderzoek naar het onderscheid tussen autonome responspatronen levert geen ondersteuning voor James' standpunt. Er zijn weliswaar verschillende patronen te onderscheiden, die een criterium kunnen vormen om een ervaring als kalm, passief of actief te duiden, maar die lijken niet welomschreven genoeg om te corresponderen met de emoties zoals die door de verschillende emotiewoorden worden aangeduid (zie ook Frijda, 1988, p.241).

Frijda (1988, p.235 e.v.) concludeert uit empirisch onderzoek naar de relatie tussen de fysiologische reactiepatronen, de zgn. arousal, en de emotionele beleving dat de gewaarwording van autonome arousal (bijv. door adrenaline-injecties) op zichzelf geen emotionele beleving vormt. Dit neemt niet weg dat de gewaarwordingen van autonome arousal wel een belangrijk onderdeel van de emotionele beleving vormen, met name van de beleefde intensiteit.

James' emotietheorie is gedurende lange tijd (in de psychologie) als de meest geldige en belangrijke beschouwd. Zijn theorie heeft veel denken over emoties beïnvloed. De opvatting van James over emoties staat in de cartesische traditie die tot in de 20e eeuw invloedrijk was en waarin de fysiologische kant van emoties doorslaggevend was. James' theorie is in feite een theorie over "feelings", hetgeen ook het geval is met de theorie van Descartes, zoals Lyons (1980, p.2-16) en na hem Pott (1992, p.41) hebben beargumenteerd. James vat een emotie namelijk op als een innerlijke, subjectieve ervaring, die niet verder in elementen analyseerbaar is. Een emotie is een bewustzijnskwaliteit die zich slechts introspectief laat kennen. Emoties als "feelings" komen

ongeveer overeen met de "qualia": het gaat dan om subjectieve gevoelens. Volgens James zijn emoties innerlijk en hebben ze een privé-karakter. Alleen het subject zelf heeft toegang tot het gevoelsleven.

Wittgenstein bekritiseert de uitgangspunten van deze emotietheorie, die vooral door James gehanteerd wordt. Pott (1992, p.48) onderscheidt in die kritiek drie elementen. Het eerste is, dat 'angst', 'woede' etc. benamingen zijn van specifieke feelings in de psychische binnenwereld. Het tweede punt is, dat uitsluitend de eigenaar het gevoel kan waarnemen. Het derde element in de kritiek op de emotietheorie van James tot slot is, dat het benoemen van gevoelens wordt geleerd via een eigen definitie, waardoor de betekenis van een emotiewoord wordt geleerd door een steeds terugkerende trek van de emotionele ervaring te associëren met de klank van het woord: wat ik nu voel is woede etc.⁹. Volgens Wittgenstein zijn emoties of emotiewoorden echter niet te identificeren met gebeurtenissen binnenin ons. James' conceptualisering van emoties als subjectieve, introspectief kenbare gevoelstoestanden berust volgens Pott (1992, p.63) op een misvatting omtrent de verhouding tussen taal, kennis en werkelijkheid, namelijk dat onze kennis van de realiteit het resultaat zou zijn van een confrontatie met 'objecten' die wij met behulp van de taal zouden benoemen. Bij James mist men iedere notie van een context of traditie, die bepalend is voor de waarneming en ervaring.

Overigens betekent deze inperking van het begrip emoties ook een inperking van het object-domein bij James. Een emotie slechts opvatten als "feeling" is overbelichting van één bepaald emotietype (Pott, 1992, p.84). De voorbeelden die James geeft van emoties zijn gevallen waarin het impulsieve, reflexmatige en fysiologische aspect van de emoties op de voorgrond treedt en het redelijke (ogenschijnlijk) ontbreekt¹⁰.

De theorie over emoties van James is zodanig geformuleerd, dat er een empirisch verifieerbare beschrijving van emoties wordt gegeven. James heeft emoties hanteerbaar gemaakt voor empirisch experimenteel onderzoek. De vooronderstelling echter is, dat bij elke emotie sprake is van een specifieke innerlijke toestand. De woorden voor emoties worden geleerd door een persoonlijke vertrouwdheid met de innerlijke emotionele ervaringen, die een specifieke gevoelskwaliteit vertegenwoordigen.

⁹Zie Wittgenstein, 1958, o.a. §6, §28, §30, §244.

¹⁰In hoofdstuk 1 is reeds geconstateerd dat James' theorie over de religieuze ervaring een soortgelijke inperking van het object-domein kent: als religieuze ervaringen beschouwt James uitsluitend de zeer bijzondere en soms pathologische ervaringen.

3.6 Wittgenstein

In de loop van de twintigste eeuw zijn, als kritiek op het cartesische denken zoals dat bijvoorbeeld bij James doorwerkte, nieuwe inzichten ontwikkeld over de rol die emoties spelen in de ervaring. Pott (1992) heeft in haar studie naar de rationaliteit van emoties overtuigend aangetoond dat het werk van Wittgenstein een cruciale rol heeft gespeeld in deze ontwikkeling. De ontwikkeling in de theorie van Wittgenstein kan beschouwd worden als de wijsgerige basis voor de ontwikkeling in het denken over emoties. Het werk van Wittgenstein is in de eerste plaats gebruikt om de categorie emoties te begrenzen met behulp van het begrip 'familiegelekenis' (zie Pott, 1992, p.42 e.v.). In de tweede plaats is hij een belangrijke figuur geweest in de ontwikkeling van moderne emotietheorieën, omdat hij de wijsgerige vooronderstellingen die aan de meeste 'traditionele' emotieopvattingen ten grondslag liggen heeft ontkracht. Hoewel een algemene emotietheorie ontbreekt in het werk van Wittgenstein staan verspreid in zijn werk diverse opmerkingen over bepaalde emoties (droefheid, opwinding 1958, §150a; pijn, bijv. § 244-246, 302-304; dl.II, I; angst, dl.II, IX). Uit deze opmerkingen blijkt dat Wittgenstein breekt met het idee, dat psychologische termen zoals passie, gevoel en emotie verwijzen naar iets mentaals en innerlijks en een introspectieve gewaarwording zijn in onze persoonlijke binnenwereld. Wittgensteins breuk met de premissen van deze gevoelstheorie is zo effectief geweest, dat daarmee de weg werd vrijgemaakt voor het nieuwe, cognitieve emotiemodel (Pott, 1992, p.45). De uitspraken van Wittgenstein over emoties maken deel uit van zijn herdefiniëring van de verhouding tussen subject, taal en werkelijkheid. Hij breekt daarbij radicaal met twee belangrijke uitgangspunten van de filosofie tot dan toe, nl. in de eerste plaats dat filosofie het zoeken naar onveranderlijke universele kennis is en in de tweede plaats dat de orde van de taal correspondeert met de orde van een onafhankelijke werkelijkheid (Wittgenstein, 1958, §96). Kennis en betekenis is bij Wittgenstein praktisch en historisch geworden. Het zoeken naar de grondslag van concrete verschijnselen en naar datgene dat kennis over die verschijnselen mogelijk maakt resulteert bij Wittgenstein in de vaststelling dat de vormen van denken uiteindelijk geworteld zijn in de taal, in het dagelijks taalgebruik, dat verbonden is met praktische menselijke activiteit en daarom gevarieerd en veranderlijk is. En de omgangstaal beeldt de orde van de werkelijkheid niet af, maar organiseert die werkelijkheid. Pas in de taal zijn dingen van elkaar te onderscheiden, en kan het onderscheid tussen subject en object gemaakt worden. Zo is de taal haar afbeeldingsfunctie kwijtgeraakt, terwijl tegelijkertijd de werkelijkheid haar onafhankelijkheid en haar statische

ordering heeft verloren (zie ook Pott, 1992, p.46). Volgens deze visie van Wittgenstein ontstaan problemen wanneer begrippen uit de gewone taal, zoals emoties en gevoelens opgevat worden volgens het afbeeldingsparadigma. Dan wordt nl. gesuggereerd dat een begrip als emotie zou staan voor een bepaalde toestand of gebeurtenis in onze geestelijke binnenwereld, een privé-ervaring die door introspectie ontdekt kan worden. De gedachte dat proposities corresponderen met mentale voorstellingen of denkinhouden en dat denken weer in overeenstemming is met de werkelijkheid moet ingeruild worden voor de visie waarin woorden gereedschappen zijn waarvan de betekenis in het gebruik ligt. Woorden ordenen de wereld in overeenstemming met praktische belangen en activiteiten. Woorden zijn ook daden, ze vormen een basisvorm van menselijk handelen.

Wittgenstein speelt een belangrijke rol in het emotiedebat omdat hij aangegeven heeft, dat emotietermen als woede of verdriet geen namen zijn van subjectieve toestanden of gebeurtenissen in onze geest. Emoties zijn volgens Wittgenstein geen specifieke "feelings" in de psychische binnenwereld, die uitsluitend door de eigenaar van de emotie waargenomen kunnen worden.

Deze hierboven geschetste filosofische uitgangspunten zijn, zoals Pott (1992) in haar studie laat zien, van invloed geweest op het denken over emoties. Daarnaast heeft Wittgenstein ook kenmerken van emotionele gevoelens geformuleerd. De twee eigenaardigheden die emoties als groep onderscheiden van alle andere gevoelens, zijn volgens Wittgenstein hun reflexieve structuur en hun nauwe band met taal. Emotionele gevoelens, in tegenstelling tot lichamelijke sensaties, hebben een nauwe relatie met reflectie, ze kleuren ons denken, ze kunnen zelfs geheel uit gedachten bestaan (Wittgenstein, 1953, vol.II, § 153). De talige structuur van emoties wil zeggen, dat de meeste emoties uitsluitend mogelijk zijn op grond van het feit dat mensen in linguïstische activiteiten betrokken zijn en er daarom bepaalde gedachten en meningen op na houden. Veel emoties hebben vooral een talige, een verbale expressie, zoals hoop, berouw en eerbied, emoties die in veel psychologische theorieën niet of nauwelijks aan de orde kwamen. Dankzij de talige vermogens is de mens tot deze emoties in staat.

Wittgenstein onderscheidt emotionele gevoelens van lichamelijke en zintuiglijke gevoelens, hoewel ze overeenkomen in intensiteit, hun vermogen tot onderlinge vermenging en hun relatie met de tijd. Anders dan zintuiglijke gevoelens zijn emoties niet gelokaliseerd in ons lichaam of verbonden met bepaalde organen. De relatie met de tijd wil zeggen dat veel emoties verbonden zijn met een lange-termijnperspectief. Emoties zijn verbonden met gedachten, fysieke gevoelens niet; emoties zijn niet lokaliseerbaar, sensaties meestal

wel. Daarnaast maakt Wittgenstein onderscheid tussen objectgerichte en onge-richte emotionaliteit (stemmingen), tussen emotionele gevoelens met een episodisch verloop en emoties die een paar seconden duren, emoties die slechts uit gedachten lijken te bestaan en emoties die een bepaalde attitude representeren, tussen emotionele toestanden en emotionele disposities (zie ook Pott, 1992, p.55). Al deze verdelingen overlappen elkaar in meer of mindere mate.

De opvattingen van Wittgenstein over emoties hebben (indirect) geleid tot de ontwikkeling van nieuwe cognitieve psychologische emotietheorieën. Met het werk van Wittgenstein werd een wijsgerig fundament aangebracht waarop binnen de filosofie en de psychologie nieuwe emotietheorieën konden worden ontwikkeld. Deze nieuwe opvattingen over emoties worden in het volgende onder de noemer 'moderne emotietheorieën' besproken.

3.7 De moderne emotietheorieën

Door de ontwikkeling van cognitieve theorieën over emoties bleken denken en cognitie meer met emoties te maken hebben dan vaak werd gedacht. In de traditionele visie waren emoties zonder cognitie, los van de rede. In de moderne visie zijn emoties wel degelijk cognitief en intentioneel. In de periode na James heeft volgens Pott een "wisseling in het emotieparadigma" plaats gevonden (Pott, 1992, p.167). Tot aan de 20e eeuw heerste er met betrekking tot emoties een ex-negativo benadering. Passies stonden in contrast met de rede. Na Wittgenstein, Heidegger en Arnold worden emoties beschouwd als cognitief, nuttig en onontbeerlijk. Descartes en James hadden vooral emotionele reacties op het oog, die reflexmatig, impulsief en fysiologisch waren. Nu worden andere aspecten van emoties representatiever geacht. Emoties worden niet meer met andere lichamelijke of zintuiglijke gewaarwordingen gelijk gesteld. In tegenstelling tot de opvatting van James worden emoties nu intrinsiek verbonden geacht met reflectie en taal. Emoties verschijnen als geïntegreerde gedragssystemen die cognitief van aard zijn.

De cognitiviteit van emoties wordt door auteurs op verschillende manieren geaccentueerd. Voor Kenny (1963) wil cognitiviteit vooral zeggen intentiona- liteit: emoties zijn op iets of iemand gericht (in tegenstelling tot lichamelijke sensaties). Datgene waar een emotie op is gericht kan van alles zijn, bestaand in de werkelijkheid of niet. Het gaat erom hoe de situatie getaxeerd wordt, het gaat om de "appraisal" van de situatie. Solomon (1976) had -in het voetspoor van Sartre- niet zozeer de intentionaliteit van emoties op het oog, maar de

rationaliteit: emoties zijn intelligente activiteiten, gericht op optimalisering van ons welzijn. Daarnaast is in de moderne emotietheorieën het motivatie-aspect van emoties benadrukt en de relatie tussen emoties en handelen. Frijda heeft in *De Emoties* (1988) een overzicht gegeven van de bestaande inzichten over emoties, waarin de cognitiviteit van emoties nadrukkelijk is verwerkt. De emotie wordt door Frijda vooral opgevat als een informatieverwerkingsproces. Door emoties wordt informatie verkregen over de betekenis van de situatie of van anderen. Deze informatie leidt al dan niet tot actie om de situatie te handhaven of juist te veranderen. Het (informatieverwerkings)proces loopt van de stimulusgebeurtenis naar de uiteindelijke reactie, de respons. Daarbij worden bepaalde fasen doorlopen die telkens de mogelijkheid bieden het proces te stoppen of juist door te zetten. Deze fasen lopen van een analyse van de stimulussituatie via de vergelijking van de situatie met de belangen van de persoon, de diagnose en de evaluatie van moeilijkheid en ernst van de situatie naar gedragsplanning. Al deze fasen worden bewaakt door regulatieprocessen, processen die invloed uitoefenen op de handelingen en ervaringen die door de stimulussituatie worden opgewekt, zoals zelfbeheersing, hertaxatie van de situatie, vermijdingsgedrag etc. Overigens is de regulatie van de emotie in de meeste gevallen geen opzettelijk proces.

In het geheel van de moderne emotietheorieën staan dus verschillende aspecten van emoties centraal: intentionaliteit, motivatie, rationaliteit en redelijkheid, evaluatie en het verband tussen emoties en handelen. Aangezien genoemde elementen kenmerkend zijn voor de theorieën over emoties die vanaf de jaren '60 zijn ontwikkeld (in tegenstelling tot het traditionele denken over emoties en gevoelens), zullen ze achtereenvolgens besproken worden. Per subparagraaf komen de verschillende auteurs aan de orde die een relevante bijdrage hebben geleverd aan het betreffende onderwerp. In opzet verschilt deze paragraaf daarmee van de rest van het hoofdstuk.

3.7.1 Intentionaliteit

Eén van de eersten die intentionaliteit een centraal kenmerk van emoties noemden was Kenny. In *Emotion, action and will* poogt Kenny (1963, p.13) de passie-theorie van Descartes te ontcrachten. Hij verwijst hierbij naar het werk van Wittgenstein. Wittgenstein heeft laten zien, dat een puur mentale gebeurtenis, de manier waarop Descartes een emotie opvat, een "Unding" is. Als emotietermen slechts hun betekenis krijgen voor ons door een proces (introspectie) waarbij ieder ander wordt uitgesloten, kan niemand enig idee

hebben wat een ander bedoelt met die termen. Om de betekenis van een woord te kennen, moet men immers weten wat het juiste gebruik is van het woord. Als dat checken van het juiste gebruik ontbreekt, is er geen ruimte te spreken over juist of verkeerd.

Kenny's belangrijkste stelling over emoties is, dat emoties een object hebben, en door dat object gedefinieerd worden. Emoties hebben een inten(s)(t)ionele¹¹ structuur. Deze intentionaliteit van emoties wordt miskend door Descartes, die de relatie tussen een passie en z'n object als contingent beschouwt. De aanname van intentionaliteit van emoties vormt voor Kenny een belangrijke reden om te ontkennen, dat emotie-woorden hun betekenis verkrijgen door een bepaalde privé definitie. De intentionele structuur van emoties wil zeggen dat de identiteit van emoties noodzakelijk samenhangt met de identiteit van hun objecten. Intentionaliteit betekent, dat de relatie tussen emotie en object een betekenisrelatie is, dat er een inhoudelijke verbinding bestaat tussen een bepaald type emotie en een bepaald type object, op dezelfde wijze als waarop er tussen intenties en handelingen een inhoudelijke relatie bestaat. Deze interne relatie is niet te verklaren door vertegenwoordigers van de traditionele cartesische visie, noch door (neo)behavioristen, die emoties beschouwen als resultaat van externe conditioneringen.

Het grootste verschil volgens Kenny tussen emoties aan de ene kant en sensaties, gevoelens en percepties aan de andere kant is, dat emoties essentieel gericht zijn op een object (Kenny, p.60). Het is onmogelijk de identiteit van een emotie te bepalen zonder tegelijkertijd haar object te bepalen. In deze bijzondere en noodzakelijke objectrelatie ligt het verschil met alle andere, niet-emotionele gevoelens en gewaarwordingen. Het is mogelijk honger te hebben (geen emotie), zonder hongerig naar iets bepaalds te zijn, het is echter onmogelijk beschaamd te zijn zonder zich over iets bepaalds te schamen. Emoties gaan ergens over, ze zijn op iets betrokken. Ogenscheinlijk bestaan er wel objectloze emoties (bang zijn voor niets, of voor iets dat we niet kennen), maar vroeg of laat blijken ook deze objectloze emoties wel degelijk een object te hebben. Het verband tussen emoties en hun objecten beschouwt Kenny als

¹¹Kenny spreekt in eerste instantie van "intensionality" van emoties, omdat hij de gerichtheid van deze fenomenen afleest aan de taal; intensionality is een grammaticale eigenschap. Kenny schakelt echter vervolgens over van intensionele emotiezinnen naar het niet-grammaticale "intentionality": een eigenschap van mentale toestanden. Voor het gebruik van intentionality beroept Kenny zich op Brentano, die het begrip introduceerde in de filosofie. Hier wordt gekozen voor "intentionaliteit", omdat hetgeen bedoeld is door Kenny (de identiteit van verschillende emoties hangt noodzakelijk samen met de identiteit van hun formele objecten) in de emotie-theorieën meestal zo wordt aangeduid.

niet-contingent. De relatie tussen emoties en hun object werd door Descartes als contingent beschouwd, omdat Descartes de emotie als het inwendig effect van een uitwendige oorzaak losmaakte uit de buitenwereld en opsloot in een subjectief innerlijk. Zo werden emoties bij Descartes tot een bepaald soort percepties.

Bij De Sousa (1980, 1987) staat de intentionaliteit van emoties in het kader van de emotionele rationaliteit. Emoties kunnen volgens De Sousa in principe altijd als intentionele toestanden gekarakteriseerd worden. Dat houdt in, dat elke emotie-handeling in termen van overtuigingen en intenties op grond waarvan men zegt te handelen, beschreven kan worden. Binnen deze vorm van intentionaliteit van emoties past het principe van teleologie. De rationaliteit of geëigendheid van een emotie is afhankelijk van het succes, dat de emotie -als intentionele toestand- heeft in de poging het (formeel) object te verkrijgen (De Sousa, 1987, p.122).

De intentionaliteit van emoties heeft ook alles te maken met het handelen dat uit de emotie voort kan vloeien, zoals Frijda (1988) benadrukt. De neiging bepaald gedrag uit te voeren, onder druk van een emotie noemt Frijda actietendens. In de poging een bepaald doel te bereiken vormen actietendensen vaak onderdeel van een gehele structuur: de intentionele structuur. De intentionele structuur leidt tot een constructie en uitvoering van een plan om de situatie in stand te houden of juist te veranderen. De emotie is aanleiding tot en motivatie van de structuur. Emoties verschillen in de draagwijdte van hun intentionele structuren. Emoties zijn intenser naarmate hun intenties hardnekkiger en langduriger zijn, en naarmate de intentionele structuren meer gevarieerd zijn. Binnen het kader van de intentionele structuur noemt Frijda (1988, p.113) het zinnig te spreken over emoties die door hun object zijn gedefinieerd; de intentionaliteit van emoties krijgt vorm in de intentionele structuur.

Formeel en materieel object

Kenny (1963, p.189e.v.) maakt onderscheid tussen formele en materiële objecten van emoties. De beschrijving van het formele object is gerelateerd aan een "belief". Het onderscheid tussen het formele en materiële object heeft te maken met de restrictie van het aantal objecten van een emotie. Het materiële object van bijvoorbeeld 'stelen' wordt gevormd door alle steelbare zaken. Al deze dingen (auto's, geld) zijn pas formeel object wanneer de overtuiging bestaat dat ze gestolen zijn. Ditzelfde geldt op analoge wijze voor emoties. Het materiële object van bijvoorbeeld wroeging wordt in principe gevormd

door mensen die iets is aangedaan. Een formeel object van onze wroeging is altijd iemand die we kennen en van wie we geloven dat die iets is aangedaan. Het formele object verwijst dus altijd naar een "belief". Volgens Kenny kunnen de verschillende typen emoties van elkaar onderscheiden worden op grond van hun verschillende formele objecten. Het identificeren van een emotie hangt altijd samen met het identificeren van het formele object dat de emotie differentieert naar type. En bij het beschrijven van het formele object van een emotie wordt een oordeel (belief) uitgesproken omtrent de waarde van het object. Overigens hoeft dat oordeel niet altijd bewust te zijn, het kan ook om een onbewuste evaluatie gaan, zonder dat daarop gereflecteerd is.

Vergelijkbaar met het onderscheid tussen formeel en materieel object is het onderscheid dat door Lyons (1980, p.99) gemaakt wordt tussen het formele en het particuliere object van emoties. Het object is de inhoud van de emotie. Het formele object is het object of de omstandigheid op zo'n manier genomen die geschikt is voor een gegeven emotie. Het formele object van een emotie is de evaluatieve categorie waaronder de appraisal of evaluatie van een bepaald object onder bepaalde voorwaarden valt (Lyons, p.100). Het formele object van bijv. angst is 'het gevaarlijke'. Het formele object is deel van het emotie-concept en in die zin er non-contingent mee verbonden. Geen beschrijving van het concept angst is juist als dat het woord 'gevaar' niet in zich heeft. Het formele object is eigenlijk geen object, maar een gegeneraliseerde evaluatieve categorie. Een formeel object kan dan ook geen aanleiding zijn voor een emotionele toestand, in tegenstelling tot een materieel object. Het formele object is noch spatio-temporeel noch particulier, volgens Lyons twee vereisten voor een oorzaak of aanleiding van emotie. Formele objecten maken deel uit van het definiërende concept van afzonderlijke emoties. De algemene evaluatieve categorie van elke emotie, z'n formele object, beperkt de emotie tot een bepaalde set particuliere objecten. Het particuliere object van een emotie is altijd iets bepaalds, zoals een ding, een persoon, een gebeurtenis (Lyons, p.104). Binnen de categorie van particuliere objecten kan overigens weer een onderscheid tussen materiële en intentionele objecten worden aangebracht. Materiële objecten verschillen van intentionele objecten omdat materiële objecten in actuele zin bestaan.

Object en "cause"

De intentionaliteit van emoties wil zeggen, dat de identiteit van emoties altijd verbonden is met hun object. Daarbij moet onderscheid gemaakt worden

tussen het object van de emotie en de oorzaak (cause) van de emotie (Kenny, 1963, p.71). Het object van de emotie is het doel van de emotie, de oorzaak is het feit waarom dat object reden geeft tot de emotie. Kenny (p.71) geeft het voorbeeld van een kind dat zich eens gebrand heeft. Dat kind is nu bang voor een vlam. De vlam is het object van de angst, de verbranding in het verleden c.q. de herinnering daaraan de oorzaak. Oorzaken worden toegekend aan bepaalde emoties en objecten worden toegekend aan nog ongespecificeerde emoties, waardoor die gespecificeerd worden (Kenny, p.73). Als iemand de kenmerken van een emotie vertoont, kan het object van de emotie gevonden worden door te vragen naar wat diegene bijvoorbeeld bang maakt. Als men het object dan kent, kan men vragen naar de oorzaak door de waarom-vraag te stellen. Overigens kan het wel voorkomen dat een bepaalde toestand zowel oorzaak als object van eenzelfde emotie is, bijvoorbeeld wanneer iemand zich depressief voelt over z'n slechte gezondheidstoestand: zijn ongezondheid is dan zowel object als oorzaak van de depressie.

Relationele werkelijkheid

Voor Solomon (1976, 1980) staat de intentionaliteit van emoties in verband met zingeving. Intentionaliteit wil immers zeggen, dat emoties altijd ergens over gaan. Elke emotie ziet Solomon als een strategie ter optimalisering van onze persoonlijke waardigheid en ons zelfrespect. Zo hebben emoties ook te maken met zingeving; de mens kiest die emoties die optimaal zingevend zijn. Emoties zijn volgens Solomon geen verstoringen, maar bij emoties gaat het om de kern van ons bestaan. In het verband van zingeving heeft Solomon het over "subjectiviteit". Er is verschil tussen 'de' werkelijkheid en mijn wereld. Tegenover de veronderstelde objectiviteit van de werkelijkheid stelt Solomon subjectiviteit. De objectiviteit, of "Reality" (Solomon, 1976, p.16), als totaal aan feiten en vrij van waarden, zou buiten ons bestaan. De objectieve realiteit verschilt van onze eigen ervaring in de zin, dat onze ervaring een meer of mindere accurate representatie van die realiteit is. Hoe meer we ons door passies laten leiden, hoe minder accuraat de representatie. Hiertegenover stelt Solomon (1976, p.18) het begrip subjectiviteit. Subjectiviteit is een opvatting, een perspectief op de werkelijkheid, waarin waarden heel reëel zijn, niet slechts in onze hoofden, maar ook in de wereld buiten. Die waarden zijn niet slechts innerlijk, maar maken deel uit van onze wereld. Vanuit het objectieve

standpunt gezien hebben begrippen als 'waarheid' en 'realiteit' betekenissen die onafhankelijk zijn van mijn ervaring. Vanuit het subjectieve standpunt is waarheid echter altijd 'waarheid voor mij'. Deze werkelijkheid is altijd relationeel; het is een werkelijkheid waarop je betrokken bent. In de subjectieve werkelijkheid spelen emoties een centrale rol. Emoties zijn 'subjectief' (Solomon, 1976, p.18), ze hebben geen betrekking op 'de' wereld, maar op mijn wereld. De subjectiviteit voegt aan de werkelijkheid een persoonlijk perspectief toe, dat aan waarden is georienteerd; dit toegevoegde perspectief noemt Solomon "surreality" (p.19). Emoties zijn in de surreality de dragers van waarden. Zij constitueren de wereld waarin we leven en verbinden personen met elkaar. Zo goed als alle emoties impliceren personen; men vormt met elkaar een patroon van intersubjectiviteit. De surreality is de objectieve realiteit vanuit een bepaald gezichtspunt, beperkt door de persoonlijke ervaring¹². In de subjectiviteit verbinden emoties ons met de wereld. Het kernpunt van subjectiviteit is verbeelding, in de zin van beeldend denken. Verbeelding stelt in staat, voorbij het direct gegevene te zien. Verbeelding maakt emoties mogelijk: projectie in de toekomst zet aan tot gedrag om dat toekomstbeeld te bereiken¹³. De macht van emoties ligt in de macht van de mogelijkheden: een onbekend gevaar beangstigt meer dan een bekend gevaar.

Intentionaliteit van het bewustzijn

In de existentialistische emotietheorie van Sartre (1987¹⁴) wordt intentionaliteit in de zin van intentionaliteit van het bewustzijn benadrukt. Een emotie is een bepaald bewustzijn van de situatie. Sartre (p.87) maakt onderscheid

¹²Het bezwaar tegen het onderscheid dat Solomon maakt tussen Reality en surreality is, dat van een objectieve werkelijkheid in de zin van Reality in het geheel geen sprake kan zijn (vgl. Wittgenstein). In wezen is de wetenschappelijke, objectieve werkelijkheid een afgeleide werkelijkheid, nl. van de werkelijkheid die we direct ervaren. Zo geredeneerd zou het onderscheid niet moeten zijn tussen Reality en surreality, maar tussen "sub-reality" en "reality".

¹³Het begrip verbeelding zal in hoofdstuk 5 en 6 nog uitgebreider, en in verband met de religieuze ervaring, aan de orde komen.

¹⁴*Esquisse d'une théorie des émotions* (1939). Paris: Gallimard; vertaald onder de titel *Magie en emotie. Schets van een theorie van de gemoedsbewegingen* (vert. L.M. Tas en H.L. Bouman) (1987) Meppel/Amsterdam: Boom.

tussen reflexief en irreflexief bewustzijn. Elk bewustzijn is een bewustzijn van iets. Dit houdt in dat het bewustzijn zich expliciet bewust is van dat iets en zich impliciet bewust is van zichzelf. Op elk bewustzijn kan zich een nieuw bewustzijn richten. Deze tweede soort bewustzijn heet "reflexief". Overigens is slechts sprake van reflexief bewustzijn als het subject dat wil. Men kan reflexief bewust zijn, het hoeft niet. Het bewustzijn 'handelen' bijvoorbeeld verloopt het beste zonder reflexie. Datzelfde geldt voor veel van de emoties die Sartre beschrijft, hoewel er ook emoties zijn die reflexie nodig hebben om te kunnen optreden, zoals schaamte en verlegenheid, waarbij men bezig is met de eigen emotie en met wat een ander daarvan ziet. Het reflexieve bewustzijn is als het ware "meta" ten opzichte van het irreflexieve bewustzijn (p.20). Irreflexief gedrag is niet een onbewust gedrag, maar een gedrag dat zich van zichzelf bewust is, zonder zich tot object te nemen ("elle est consciente d'elle-même non-thétiquement") (p.90).

De kritiek die Sartre (p.85) uit op de toen gangbare emotietheorieën is, dat het merendeel ervan een emotie opvat alsof het bewustzijn van de emotie in de eerste plaats een reflexief bewustzijn is, dat wil zeggen alsof de emotie in de eerste plaats moet worden opgevat als een toestand van het bewustzijn. Het emotionele bewustzijn is echter volgens Sartre primair irreflexief. Het emotionele bewustzijn is voor alles bewustzijn van de wereld, is gericht op de wereld. Wie bang is bijvoorbeeld, is altijd bang voor iets. De emotie komt elk moment op het object terug en voedt zich daaraan. Het geëmotioneerde subject en het emotionerende object worden in een onverbreekbare synthese verenigd.

Het lichaam speelt hier overigens een dubbele rol in (Sartre, p.104). Aan de ene kant is het lichaam nl. object in de wereld en als zodanig mogelijk object van een emotie. Aan de andere kant is het lichaam het onmiddellijk beleefde van het bewustzijn. De emotie verandert het lichaam zodanig, dat het de getransformeerde wereld¹⁵ via het lichaam kan beleven en begrijpen.

3.7.2 *Motivatie*

Naast intentionaliteit wordt een belangrijke component van veel emotietheorieën gevormd door de emoties als motief voor handelen. Bij Kenny (1963, p.86) is het motiverende aspect van emoties nauw verbonden met de

¹⁵In de subparagraaf *De magische transformatie van de wereld* (par. 3.7.5) wordt nader op dit begrip ingegaan.

intentionaliteit van emoties. Gezien vanuit het perspectief van de emotie geven intenties "forward-looking" redenen voor actie en motieven kunnen "backward-looking" redenen geven (Kenny, p.92).

De emotie als motief voor handelen wordt door De Sousa (1980, 1987) behandeld in het kader van een aantal fundamentele behoeften en functies die gediend worden door emoties. Het willen en moeten voldoen aan deze behoeften oefent een motivationele kracht uit op het emotionele gedrag. Vanuit de behoeften wordt een emotie opgeroepen. Omgekeerd determineren de emoties ook de motivatie (De Sousa, 1987, p.84). Met de motivatie is namelijk niet automatisch het gedragspatroon gegeven; dat wordt door de emotie bepaald. De kracht die van motivatie uitgaat, behoort tot de instantie die de aandacht en de inferentiestrategieën stuurt en beheerst (De Sousa, p.197). Deze instantie wordt gevormd door de emoties.

Voor de fundamentele behoeften (en innerlijke disposities) van het subject die stimuli hun emotionele betekenis verlenen gebruikt Frijda (1988) de algemene term belang. Belang is bij Frijda een motivationeel concept en heeft betrekking op de disposities die het individu motiveren en ertoe aanzetten bepaalde bevredigingen te zoeken of bepaalde confrontaties uit de weg te gaan. Het belang heeft het subject al vóór de confrontatie met de stimulus-gebeurtenis. Voorbeelden van belangen zijn veiligheid, seksuele bevrediging (bronbelangen), en liefde voor iemand, gehechtheid aan een voorwerp (oppervlaktebelangen).

Intensiteit van de emotie

De invloed van een emotie op het handelen hangt samen met de intensiteit van die emotie. In de traditionele visie op emoties vormde de mate van intensiteit van een emotie een belangrijk deel van de bestudering van emoties. Volgens Kenny (1963, p.35) was dit op zich wel juist, maar zag men daarbij wel een belangrijk aspect over het hoofd. Kenny meent nl. dat het bij het criterium van intensiteit niet om één criterium, maar om twee criteria gaat. Intensiteit uit zich niet alleen in het geweld van lichamelijke veranderingen, maar ook in invloed op het handelen. Hoe sterker een emotie is, hoe groter de invloed is op het willekeurige handelen in een bepaalde tijdsperiode. Het onderscheid tussen deze intensiteitscriteria lijkt te corresponderen met een onderscheid dat gemaakt kan worden tussen een emotie als gevoel (feeling) in samenhang met de mate van lichamelijke veranderingen en een emotie als motief in samenhang met de invloed van de emotie op het handelen (Kenny, p.35).

Evenals Kenny ziet ook Frijda een verband tussen emoties als motief voor handelen en de intensiteit van emoties. De intensiteit van de emotie is volgens Frijda gerelateerd aan de sterkte van het onderliggende belang. Daarbij kan het zowel om absolute als relatieve sterkte gaan. Er bestaan verschillen in intensiteit omdat er verschillen zijn in urgentie van de situatie, in relevantie, ernst en onontkoombaarheid. Emoties worden dus opgewekt door gebeurtenissen die niet corresponderen met verwachtingen of cognities en door gebeurtenissen die belangenbevrediging bevorderen of juist bemoeilijken. Als mogelijke uitkomsten van deze vergelijking noemt Frijda (1988, p.382) lust, onlust, verwondering en verlangen. Verwondering is de expressie van een passieve en ontvankelijke vorm van aandacht. Indien de uitkomst van het taxatieproces geen (on)lust, verwondering of verlangen, maar 'irrelevantie' is, eindigt het emotieproces.

3.7.3 Rationaliteit

Intentionaliteit van emoties wil zeggen dat emoties gedefinieerd worden door hun object. Een ander kenmerk van emoties dat benadrukt wordt in de moderne emotietheorieën is de rationaliteit of de geeïgendheid ("appropriateness") van emoties, en dat slechts in verhouding tot een beperkt aantal objecten (Kenny, 1963, p.192): "In fact, each of the emotions is appropriate -logically, and not just morally appropriate- only to certain restricted objects". Men kan niet bang zijn voor of zich gelukkig voelen over alles, onbeperkt. Het aantal objecten is beperkt omdat het object moet corresponderen met een "belief" dat men heeft.

De o.a. door Kenny aangetoonde relatie van een emotie met een formeel object is van groot belang gebleken. Het formele object definieert namelijk de omstandigheden waaronder het passend, dus 'redelijk' is de emotie te ervaren. De reden van een emotie en de redelijkheid ervan kunnen nu onderzocht worden. Emoties gerelateerd aan een (formeel) object worden beschouwd als vormen van rationeel, regelgeleid gedrag. De fundering van elke emotie in een bepaald oordeel over een ons emotionerende situatie brengt met zich mee, dat een andere manier om de situatie te zien ook een ander gevoel over de situatie met zich meebrengt. Emoties zijn vatbaar voor argumenten, opvoedbaar en gevoelig voor cultuurinvloeden (Pott, 1992, p.80).

De combinatie van emoties met redelijkheid wijst op de veranderingen die het rationaliteitsbegrip in een handelingstheoretische context heeft ondergaan (Pott, p.87). Dat emoties rationeel worden genoemd betekent niet dat ze op

een puur verstandelijke instelling ten opzichte van de wereld berusten, en resultaat zijn van strategische berekeningen en afwegingen. Rationeel wil ook niet zeggen 'altijd harmonieus verlopend' of 'aanzettend tot functioneel gedrag en een adequate oordeelsvorming'. De rationaliteit van emoties betekent wel, dat wij onze emoties met redenen kunnen rechtvaardigen. We voelen niet zomaar iets, maar we kunnen onze emotie tegenover anderen rechtvaardigen. Bij rationaliteit van emoties gaat het om het omkleden met argumenten. Die argumenten hoeven niet goed te zijn, slechte argumenten kunnen even motiverend zijn. Deze mogelijkheid van zgn. slechte argumenten biedt ruimte voor het beschouwen van emoties en gevoelens als non-rationeel: non-rationeel wil niet zeggen 'zonder reden' maar 'met een slechte reden'. Beide aspecten van emoties, zowel rationaliteit als non-rationaliteit worden in verschillende emotietheorieën benadrukt.

Emoties als rationele oordelen over de situatie

Solomon (1976, p.239) bijvoorbeeld stelt voluit dat emoties uitermate rationeel zijn. Rationeel wordt door Solomon dan vooral gebruikt in de betekenis van intelligente, doelbewuste activiteit, al dan niet uitgesproken of met reflectie op die activiteit. Emoties zijn doelgericht en dienen de belangen van het subject. Ons leven ontwikkelt zich of stagneert binnen een geheel van betekenissen en waarden, waarin de ratio, het verstand, is verankerd. Solomon (p.24) noemt het nadrukkelijk een mythe dat emoties niet beïnvloed zouden kunnen worden door reflectie. Tegenover de veronderstelling, dat mensen gedeelde zielen zijn die voor de ene helft uit onsterfelijke gedachten en voor de andere helft uit beestachtige passies bestaan, stelt Solomon dat juist deze passies, de emoties, rationeel zijn en onze levens van zin voorzien.

Solomon beschouwt emoties als oordelen. Met onze oordelen structureren wij de wereld, overeenkomstig onze doeleinden. Bij emoties gaat het echter vaak om korte-termijn doelen, die eventueel zelfs in conflict kunnen zijn met onze lange-termijn doelen. Emoties zijn immers urgent, er is vaak sprake van doelen die onmiddellijk, zonder tijd voor zorgvuldige afweging, vervuld moeten worden. De consequentie van de opvatting van emoties als oordelen is, dat we voor emoties net zo verantwoordelijk zijn als voor de overige voluit rationele oordelen die we over de werkelijkheid hebben.

Solomon vindt zijn inspiratie vooral in de existentialistische opvattingen van Sartre. Sartre benadrukt dat emoties altijd gebaseerd zijn op keuzes, die

weliswaar irreflexief zijn, maar toch de emotie zin geven. Emoties kunnen nooit van buitenaf in de menselijke werkelijkheid komen. Integendeel, het is de mens die zijn emotie aanvaardt en bijgevolg is de emotie een geordende vorm van het menselijk bestaan. De emotie, zelfs als ze zich voordoet als een lichamelijke stoomis, is in haar hoedanigheid van bewustzijnsfeit geen stoomis of wanorde, maar zij heeft zin, zij betekent iets. De emotie bevestigt zich als een bepaalde relatie van ons psychisch zijn met de wereld. Emotioneel gedrag is allerminst wanordelijk, maar een geordend systeem van op een doel gerichte middelen. Op dit systeem wordt een beroep gedaan om een gedrag te maskeren, te vervangen, af te weren, dat men niet kan of wil opbrengen.

Bij Sartre (vert. 1987, p.77) wil rationaliteit van emoties vooral zeggen, dat emoties een functionele rol toegekend wordt. Hierbij moet het bewustzijn als gegeven worden verondersteld om te kunnen verklaren, dat iemand overgaat van bijvoorbeeld probleemoplossen naar woede. Het bewustzijn is synthetisch (synthetiserend) actief. Dit verklaart de doelgerichtheid van de emotie. Men kan de emotie pas begrijpen als men er een betekenis in zoekt. Deze betekenis is naar haar aard van een functionele orde. Dit brengt Sartre (p.78) ertoe, te spreken van een doelgerichtheid van de emotie. Deze doelgerichtheid veronderstelt een synthetische organisatie van gedragingen door het bewustzijn (of het onbewuste).

Ambivalentie

Solomon is één van de auteurs die Greenspan (1980) op het oog lijkt te hebben, wanneer zij zich afzet tegen de schijnbare moeiteloosheid waarmee emoties 'rationeel' en 'gelijk aan een oordeel' worden genoemd. Greenspan (1980, p.223) mist in de emotietheorieën die de rationaliteit of juist non-rationaliteit van emoties benadrukken een kenmerkend aspect van emoties: emoties kunnen, wat Greenspan (p.223) noemt, ambivalent zijn. Met ambivalentie bedoelt ze, dat er sprake kan zijn van tegengestelde emoties met betrekking tot hetzelfde object binnen een in principe rationeel persoon. Ambivalentie is een gewoon verschijnsel bij in het algemeen rationele personen en kan dus niet genegeerd worden in de discussie over de rationaliteit van emoties.

Een voorbeeld van zo'n ambivalentie wordt gevormd door de situatie waarin een ons dierbaar persoon iets bereikt ten koste van onszelf. Dit mondt uit in tegengestelde emoties: vreugde (voor die ander) en teleurstelling (omwille van onszelf). Ambivalentie is op het eerste gezicht strijdig met de veelal aange-

nomen perfecte (basis)rationaliteit van emoties. Tegelijk optredende tegengestelde emoties kunnen echter ieder met goede argumenten omkleed worden.

In het geval van gemengde gevoelens lijkt de grond voor zowel de positieve als negatieve gevoelens dezelfde te zijn. Als een emotie een oordeel is, is er hier sprake van twee tegenovergestelde oordelen die elkaar uitsluiten. Hoe kunnen we, aangenomen dat we basaal rationele personen zijn, omgaan met zo'n conflict tussen oordelen? Greenspan betoogt, dat ambivalentie minder irrationeel is dan volledige instemming met tegenovergestelde oordelen. Emoties zijn nl. niet simpelweg op-het-eerste-gezicht-oordelen. Emoties kunnen niet geïdentificeerd worden met gekwalificeerde evaluatieve oordelen. Hiervoor heeft Greenspan een aantal redenen. In de eerste plaats lijkt een verandering in oordeel geen aanleiding te geven tot een verandering in de corresponderende emotie. In de tweede plaats hoeft de emotie niet te veranderen als de tegengestelde oordelen bijeen worden genomen in een enkel alles-welbeschouwd-oordeel. De emotie wordt voldoende gerechtvaardigd door bepaalde redenen. Emoties kunnen blijven bestaan, zelfs als ze vergezeld gaan van even sterke of sterkere tegenovergestelde emoties. Dit is voor Greenspan (p.234) de logica van emoties.

Emoties kunnen volgens Greenspan dus wel als analoog aan oordelen maar niet als identiek aan oordelen opgevat worden. Emoties kunnen in conflict zijn met oordelen en met elkaar in logische zin. Greenspan veronderstelt, dat de notie 'tegenovergesteld' verschillend is voor emoties en oordelen, zodat emoties slechts geïdentificeerd kunnen worden met oordelen ten koste van verduistering van een logisch onderscheid. Tegengestelde oordelen worden gedefinieerd als oordelen die niet beide waar kunnen zijn. Een analoge definitie van tegengestelde emoties is echter niet mogelijk. De verwachting zou dan immers zijn dat tegengestelde emoties niet geschikt, niet redelijk kunnen zijn. Echter, tegengestelde emoties kunnen beide geschikt zijn om verschillende redenen.

Emotionele ambivalentie is dus mogelijk voor een basaal rationeel persoon. Hoe is die mogelijkheid te verklaren? Voor emoties is steun van bepaalde adequate redenen voldoende om geëigend te zijn. Tegengestelde emoties kunnen zo beide geschikt zijn en rationeel, hoewel niet onder rationele controle in de mate van oordelen. Een emotie is geschikt zolang er adequate redenen vóór zijn, wat de redenen tegen ook mogen zijn (Greenspan, p.237). Als beide emoties geschikt zijn kunnen tegengestelde emoties niet geschikt zijn om exact dezelfde redenen. De reden vóór één emotie is noodzakelijk een reden tegen zijn tegengestelde; zo kan van tegengestelde emoties gezegd worden dat ze tegengesteld zijn in logische zin.

Hoewel er dus sprake kan zijn van tegengesteldheid bij emoties moeten we ze anders behandelen dan oordelen. De oordelen van een persoon worden gerechtvaardigd in relatie tot de gehele situatie. Emoties daarentegen, zelfs indien geschikt, kunnen soms berusten op bepaalde aspecten van de situatie. In plaats van emoties te identificeren met oordelen is het beter zowel emoties als oordelen op te vatten als attitudes van verschillende aard, die onderscheiden zijn in logica.

Redelijke rationaliteit

De Sousa (1980, 1987) heeft in zijn emotietheorie een meer genuanceerde visie op de rationaliteit van emoties dan bijvoorbeeld Solomon (1976, 1980). Om de rationaliteit van emoties te bepalen zoekt De Sousa een tussenweg tussen diegenen die emoties als non-rationele verstoorders van het overigens rationele menselijke gedrag zien en diegenen die, vanuit een existentialistisch standpunt, emoties als rationele oordelen en keuzes voorstellen (Sartre, Solomon). Beide standpunten zijn De Sousa te extreem (1980, p.128).

De Sousa onderscheidt verschillende aspecten van rationaliteit, nl. teleologie, intentionaliteit en minimale rationaliteit. De teleologie van emoties geeft aan dat de emotie een bepaalde functie, een bepaald doel heeft. In eerste instantie is die functie van evolutionaire waarde; het gaat om overleving van de soort. Zo hebben emoties van sexuele aard als doel de voortplanting. Het teleologische van emoties wijst op de geëigendheid van emoties om een bepaald doel te bereiken¹⁶. Emoties richten de aandacht. Om die reden kunnen emoties volgens De Sousa beschreven worden alsof ze het rationele proces leiden, of juist verstoren. In ieder geval hebben emoties macht over de rationele, cognitieve processen zoals aandacht en waarneming. In de dagelijkse ervaring worden emoties overigens niet als zo rationeel beleefd, hoewel mensen elkaar wel verantwoordelijk houden voor emoties. Men spreekt elkaar aan op emoties en gaat er vanuit dat de ander macht heeft over zijn of haar emoties. Emoties worden als non-rationeel ervaren, maar als rationeel behandeld.

De tweede vorm van rationaliteit die De Sousa onderscheidt, nl. intentionaliteit, is reeds in de paragraaf over intentionaliteit besproken.

¹⁶Deze vorm van rationaliteit, geëigendheid ten opzichte van een bepaald doel, heet ook wel strategische rationaliteit. Hiervan onderscheiden is cognitieve rationaliteit (Solomon), waarbij het om de overeenstemming van de emotie met de overtuigingen en oordelen die men bezit, gaat.

Het derde aspect van rationaliteit, het concept van minimale rationaliteit, ontwikkelt De Sousa in samenhang met het handelingsaspect van emoties. Minimale rationaliteit houdt in, dat iedere intentionele toestand, en dus iedere emotie, in principe beschreven kan worden in termen van rationaliteit. Een emotie als intentionele toestand is steeds gereed voor een beschrijving als rationeel. Dit is niet hetzelfde als de emotie rationeel te noemen. Er kan wel een afweging zijn, of de emotie rationeel of non-rationeel is. Deze afweging tussen rationeel en non-rationeel is op zich echter reeds (categorisch) rationeel. Het feit dat een emotie gereed is om beschreven te worden in termen van rationaliteit is in categorische zin rationeel, de daarop volgende keuze tussen rationeel of non-rationeel evaluatief. Rationaliteit in evaluatieve zin veronderstelt rationaliteit in categorische zin.

Behalve de aspecten teleologie, intentionaliteit en minimale rationaliteit onderscheidt De Sousa (1980, p.132) de intrinsieke rationaliteit van emoties. Bij intrinsieke rationaliteit is de geëigendheid van een emotie en het succes van een emotie aan de orde. Een emotie is geschikt wanneer het object de emotie rechtvaardigt. Een emotie is maximaal geschikt, als de situatie die de emotie oproept overeenkomt met het formele object van de emotie. Het object van de emotie wordt gevormd door de situatie, die de emotie oproept. Het object van de emotie is datgene waar de emotie zich op richt. Emoties zijn zelfs voor een deel aandachtspatronen (De Sousa, 1987, p.68). Ze zijn geen regelrechte waarnemingen, maar meer 'tweede orde' waarnemingen en aandachtspatronen. Emoties vormen een voorwaarde en het framework voor waarneming. Het (formele) object definieert de omstandigheden, waaronder het passend, dus 'redelijk', is de emotie te ervaren. Deze omstandigheden noemt De Sousa (1980, p.142) het "paradigmatisch scenario". Situaties die zich voordoen worden vertaald in termen van paradigmatische scenario's. Als uitkomst van de vergelijking tussen de situatie en het paradigmatische scenario wordt de reactie bepaald. Aangezien emoties worden geleerd in paradigmatische situaties kunnen ze nooit ongeschikt zijn als ze voorkomen in reactie op de paradigmatische situatie. In de context van het paradigmatische scenario heeft de emotie een soort basis-begrijpbaarheid, hoewel het in zijn eigen daadwerkelijke context onbegrijpbaar kan lijken. Als een situatie die een emotie oproept in voldoende mate gelijk is aan de paradigmatische situatie is de emotie geschikt.

Rationaliteit en passiviteit

Het benadrukken van de rationaliteit van emoties neemt overigens niet weg, dat emoties meestal niet worden ervaren als rationele en vrijwillig ondergane toestanden. Frijda benadrukt dit gevoel van passiviteit in het kader van de "stuurvoorrang"¹⁷, die het emotieproces karakteriseert. Volgens Frijda (1988, p.491) is stuurvoorrang waarschijnlijk het meest specifieke kenmerk van het emotionele. Emotionele aktietendensen danken hun impulsieve of dwangmatige karakter zoals die ervaren wordt vooral aan de plaats die ze innemen in de structuur van de gedragsbesturing.

3.7.4 Evaluatie

In de vorige paragraaf bleek de rationaliteit van emoties vooral de mogelijkheid te zijn tot het verantwoorden van emoties met bepaalde redenen. Die redenen vinden vaak hun grond in de evaluatie van de situatie. Een evaluerend oordeel, een "belief" omtrent de situatie (Kenny, 1963, p.192), of algemener: een cognitie, is bij Kenny tot wezenlijk element gemaakt van een nieuwe filosofische emotie-analyse. Via hun evaluatief moment hebben emoties te maken met gebeurtenissen en situaties in de intersubjectieve buitenwereld. Solomon definieert emoties zelfs als oordelen, d.w.z. als normatieve en vaak morele evaluaties van de situatie.

Een causaal-evaluatieve emotie-theorie

Lyons (1980, p.53) is degene geweest, die een causaal-evaluatieve emotie-theorie introduceerde. Lyons benadrukt de noodzaak van het concept 'evaluatie' ter verklaring van de abnormale fysiologische veranderingen in het subject, die emoties op het eerste gezicht zijn. Een emotie impliceert de overtuigingen van de persoon over de huidige situatie, al dan niet veroorzaakt door de waarneming van een object of gebeurtenis, die de basis vormen voor een evaluatie van de situatie in relatie tot hem of haar zelf (Lyons, p.57). Zowel de evaluatie als de fysiologische veranderingen zijn noodzakelijke voorwaarden voor een emotie; afzonderlijk vormen ze echter geen voldoende voorwaar-

¹⁷Zie de paragraaf over *Relatie met gedrag* (par. 3.7.5).

de. Volgens Lyons (p.62) brengt de evaluatieve factor differentiatie aan tussen emoties. Evaluatie is in dat opzicht krachtiger dan motivatie, omdat een evaluatieve theorie kan verklaren hoe verschillende gedragingen als resultaat van verschillende exponenten van een emotie alle onder één emotie ondergebracht kunnen worden, in tegenstelling tot motivatie. Het evaluatieve aspect van emoties voorziet in een reden voor het emotionele gedrag in kwestie, het begeerenswaardige ("appetitive") aspect van de emotie voorziet in een meer nabijgelegen aanleiding; tezamen geven ze aan, dat vrijwel alle gedrag geschikt is voor een bepaalde emotie in bepaalde omstandigheden. Er is geen sprake van een vaste set gedragspatronen die gekoppeld is aan een bepaalde emotie.

Een emotie kent volgens Lyons drie componenten: het cognitieve deel (oordelen, "beliefs"), het evaluatieve deel (objectieve evaluaties en subjectieve appraisals¹⁸) en het 'appetitive' deel (wensen die voortkomen uit de cognitieve en appetitieve aspecten).

In de visie van Lyons is een emotie in het algemeen gebaseerd op kennis of een "belief" over eigenschappen van de situatie. Een oordeel is overigens niet verbonden aan één emotie. De beoordeling van iemand als verlegen kan zowel kwaadheid als bescherming oproepen. Oordelen die de basis vormen van een emotionele reactie hoeven niet correct te zijn (Lyons, p.74). Het cognitieve aspect van emoties is de basis voor een evaluatie. Welke emotie, if any, opwelt in een persoon hangt af van hoe die persoon het object ziet. Iemand is bang omdat hij of zij het object of de situatie als gevaarlijk ziet. De (schijnbaar) objectieve evaluatie van de situatie kan overigens ook de vorm aannemen van een meer subjectieve waardering (appraisal). De evaluatie die ten grondslag ligt aan een emotie hoeft niet altijd heel bewust en uitgesproken te zijn; de evaluatie kan ook een achtergrondaspect zijn, zonder dat het nodig is daaraan tijd te besteden. Het behoort bijvoorbeeld tot onze disposities voor bepaalde dingen bang te zijn (Lyons, p.86). De evaluatie is dan ooit gemaakt en bekrachtigd en nu ingebed in ons handelen. In verband met evaluaties kunnen emoties "backward-looking" en "forward-looking" zijn. Zo anticipeert bij vrees ("forward-looking") de evaluatie op de toekomst, en heeft de evaluatie bij verdriet ("backward-looking") betrekking op iets uit het verleden. Een ander onderscheid tussen emoties dat te maken heeft met het evaluatieve aspect van emoties is het onderscheid tussen emoties waarbij de evaluatie positief uitvalt (liefde, vreugde, bewondering) en emoties waaraan een negatieve waardering ten grondslag ligt (haat, minachting).

¹⁸Dit is ook het onderscheid dat Lyons (1980, p.80) maakt tussen evaluatie en appraisal: het eerste is objectief, het tweede subjectief.

Primaire en secundaire taxatie

Evenals Lyons benadrukt Frijda (1988) het belang van een evaluatie in de totstandkoming van een emotie. Emotionele verschijnselen worden in de visie van Frijda veroorzaakt óf door innerlijke (mentale) gebeurtenissen óf door externe gebeurtenissen. Hierbij is vooral de betekenis van de gebeurtenissen voor het subject van belang. De gebeurtenis of situatie wordt geëvalueerd, waarna vervolgens de emotie gestalte krijgt. Dit gebeurt indien er appèl van de situatie uitgaat, en de situatie dus emotie-wekkend is. Hoe een situatie beoordeeld wordt, hangt evenzeer af van de eigenschappen van die bepaalde situatie als van de eigenschappen van de persoon. De stimuli krijgen een bepaalde waarde door cognitieve activiteiten van het subject. Door de cognitieve processen die interveniëren tussen stimulus en respons wordt bepaald welke stimuli emotioneel zijn. De meeste stimuli, en het effect van die stimuli, zijn op die manier geleerd. Daarnaast zijn er echter ook niet-geleerde emotionele stimuli. Bij dieren worden dergelijke niet-geleerde stimuli vaak gevormd door gebeurtenissen die de soort of het voortbestaan bedreigen.

De op de confrontatie met de stimulusgebeurtenis volgende analyse, is dan ook de taxatie van de gebeurtenis op haar relevantie voor één of meer belangen van de persoon. Frijda (p.218) noemt dit de primaire taxatie (of: relevantie-evaluatie).

Na de primaire taxatie wordt de stimulussituatie in z'n geheel getaxeerd in termen van wat iemand ermee kan doen of niet kan doen. Dit noemt Frijda (p.218) de secundaire taxatie (of: context-evaluatie). Bij deze diagnose van mogelijkheden en onmogelijkheden om de situatie te hanteren wordt een aantal coderingscategorieën gebruikt die relevant zijn voor het selecteren van mogelijkheden tot handelen. De uitkomst van de secundaire taxatie is het appèl van de situatie of de emotionele beleving van de situatie. Deze emotionele beleving is irreflexief, ze is zich niet bewust van zichzelf. De emotionele beleving heeft altijd betrekking op iets; het is vooral een waarneming, een gedaante waarin de werkelijke of ingebeelde situatie verschijnt. De beleving doet een aanspraak: aantrekkelijk, afstotend e.d. Door het eisende karakter krijgt de situatie betekenis en roept ertoe op bepaalde actie te ondernemen. De evaluatie van de situatie leidt zo tot een verandering in actiebereidheid.

3.7.5 Relatie met gedrag

Een laatste aspect van emoties tenslotte dat in moderne emotietheorieën nadruk krijgt, is de relatie van de emotie met het handelen. De beschrijving van het menselijk gevoel is volgens Kenny (1963, p.151) zelfs afhankelijk van de beschrijving van menselijk handelen en emoties zijn volgens Solomon (1980, p.255) conceptueel verbonden met gedrag of liever: een dispositie tot bepaald gedrag.

Volgens Lyons (1980, p.151) is emotie verbonden met gedrag in de zin, dat het gedrag wordt veroorzaakt door de beliefs en evaluaties die ten grondslag liggen aan de betreffende emotie en meer direct nog door de wensen (bijvoorbeeld de wens het gevaar te vermijden) die samenhangen met de emotie. Gedrag is causaal verbonden met de emotie. Bovendien is het verband tussen emoties en gedrag rationeel. De emotie leidt niet tot elk willekeurig gedrag, maar tot gedrag dat een rationele uitkomst is van de wensen die met de emotie verbonden zijn. Het emotionele gedrag is doelgericht, bedoeld om op zo rationeel mogelijke wijze wensen of verwachtingen te vervullen.

Frijda ziet op drie niveaus verbanden tussen emoties en gedrag. In de eerste plaats is gedrag onderdeel van de emotieverschijnselen, naast fysiologische manifestaties (betreffende het autonome zenuwstelsel, veranderingen in hormoonafscheiding en reacties in het somatisch zenuwstelsel plus de activiteit van willekeurige spieren betrokken bij ademhaling, algemene spierspanning of overte beweging) en subjectieve beleving.

Op grond van de primaire en secundaire taxatie worden de urgentie, moeilijkheid en ernst bepaald. Deze voegen zich samen in het signaal dat de gebeurtenis met stuurvoorrang (Frijda, 1988, p.474) moet worden aangepakt. Dit is het tweede niveau. Stuurvoorrang voor de emotie houdt nl. in dat indien noodzakelijk het gedrag van dat moment wordt onderbroken en dat wordt volhard in het emotionele gedrag als er obstakels of andere afleidende gebeurtenissen zijn. Er wordt voorrang gegeven aan de emotie, met z'n impuls-achtige karakter, in de besturing van gedrag en informatieverwerking. Stuurvoorrang wordt voornamelijk opgelegd door de relevantiesignalen lust en onlust. Er is hier wel sprake van een drempelcriterium: niet alle gebeurtenissen zijn urgent genoeg om onderbreking van het gedrag te rechtvaardigen. Het derde niveau van verband tussen emotie en gedrag ligt in de actietendens. Actiebereidheid, of: actietendens is een plan voor activatie. De actietendens is de neiging tot het uitvoeren van expressief gedrag. Deze neiging is reeds voor het daadwerkelijke expressieve gedrag aanwezig. Het is de bereidheid een

bepaald eindresultaat te bereiken, nl. het tot stand brengen of handhaven van een bepaalde relatie met de omgeving.

Emoties kunnen openlijk geuite actietendensen zijn, maar ze kunnen ook niet meer dan geneigdheden zijn. De actietendens wordt gegenereerd uit een heel repertoire van gedragssystemen, waartoe ook de fysiologische reactiepatronen behoren. Verandering in actiebereidheid is één van de belangrijkste kenmerken van emoties. Frijda (p.251) definieert emotie zelfs wel als "gevoelde actietendens". Overigens betekent bewustzijn van actiebereidheid tevens bewustzijn van inhibitie en willekeurige zelfcontrole. Dit vermogen tot beheersing zwakt de eigenschappen van passiviteit en stuurvoorrang van het emotionele af.

De magische transformatie van de wereld

Uit het voorgaande blijkt dat in verschillende emotietheorieën een verband wordt gelegd tussen emotie en gedrag. Het meest nadrukkelijk gebeurt dit echter bij Sartre (1939, vert.1987). Sartre definieert emoties als bepaald gedrag in de wereld, dat erop uit is, die wereld zó te beleven dat bijvoorbeeld tegenstrijdige eisen, die de wereld ondraaglijk maken, eruit weg zijn. Een emotie wordt daarmee een "magische transformatie" van de wereld.

Sartre (1987, p.27) ziet emoties als (magisch) gedrag. Een emotie is een transformatie van de wereld. Wanneer de wereld te moeilijk wordt, kunnen we er niet langer in blijven. Dus proberen we de wereld te veranderen, dat wil zeggen haar te beleven alsof de relatie tussen de dingen en hun mogelijkheid niet beheerst wordt door deterministische processen, maar door magie (Sartre, p.91). Omdat de greep op een bepaald object onmogelijk wordt of een ondraaglijke spanning teweeg brengt, begrijpt het bewustzijn het op een andere manier; het probeert dat althans te doen. Het bewustzijn transformeert zich teneinde het object te transformeren. Het emotie-gedrag beoogt geen effect en schakelt geen middelen in om op het object als zodanig in te werken. Het probeert op eigen kracht en zonder het object in zijn structuur te wijzigen een andere hoedanigheid aan het object te geven. Er wordt bijvoorbeeld getracht het object minder aanwezig te laten zijn of de relevantie te doen verminderen of verdwijnen. Bij de emotie verandert het door het bewustzijn geleide lichaam zijn betrekkingen met de wereld, zodat de wereld tot verandering van haar hoedanigheden gebracht wordt.

3.7.6 *Het evolutionistische perspectief*

Het laatste aspect tenslotte van moderne emotietheorieën dat in deze paragraaf besproken zal worden is in feite geen losstaand element, maar iets dat met de in het voorgaande besproken aspecten verweven is, namelijk het evolutionistische perspectief. Bij Darwin (1872) -de grondlegger van het evolutionistische denken- staat de uitdrukking van emoties centraal in plaats van (zoals tot dusver gangbaar) de subjectieve beleving van de emotie. Met deze nadruk op de emotionele expressie werden emoties vergelijkbaar met overeenkomstige uitdrukkingen en bewegingen bij andere soorten dan de mens. Aspecten van emoties die vanuit dit perspectief onderzocht gingen worden (zie ook Vossen, 1989, p.2) hadden betrekking op de prikkels die de emotie teweegbrachten, de functie van de emotie en de ontwikkeling van de uitdrukking van de emotie binnen de individuele geschiedenis en binnen de geschiedenis van de soort. De functie van een emotie, of functionaliteit van emoties in het algemeen, is ook - en misschien wel vooral- een kenmerkend aspect vanuit evolutionistisch perspectief. Emoties vinden hun basis in neurale structuren die onderhevig zijn aan evolutionaire ontwikkelingen en tot stand zijn gekomen onder invloed van processen van natuurlijke selectie en mutatie. In het geval van emoties hebben die processen betrekking op de vitale aspecten van het menselijk bestaan, zoals eten, vluchten en verzorgen (Vossen, p.19).

Emoties zijn een vorm van aangepast reageren op de omgeving (Vossen, p.3), totstandgekomen na een leerproces. Op een bepaalde prikkel wordt gereageerd met bepaalde expressies. Die expressies zijn handelingen die -tenminste onder bepaalde omstandigheden- van nut zijn. Hun aanwezigheid onder omstandigheden waarin zij niet van nut zijn kan worden toegeschreven aan erfelijk geworden gewoontes en associaties (Frijda, 1988, p.21). Veel emotionele expressies hebben echter een functionele betekenis, ze helpen bijvoorbeeld beschermen. Emoties zijn vormen van interactie met de omgeving, waarbij een functioneel doel wordt nagestreefd, zoals veiligheid.

Voor het in kaart brengen van de relatie tussen religieuze ervaring en affectiviteit (de focus van deze studie) zijn de evolutionistische opvattingen over emoties niet van veel belang. Het evolutionistische perspectief is vooral van belang voor de verklaring van de ontwikkeling van bepaalde emotievormen, en voor het onderzoek naar de oorsprong van menselijke emoties. Dit nu zijn aspecten die op zichzelf genomen voldoende interessant zijn, maar die tegelijk weinig tot geen raakvlakken hebben met het begrip religieuze ervaring zoals dat in de huidige godsdienstpsychologie wordt geconceptualiseerd. Om die reden zullen de evolutionistische opvattingen van

emoties in deze studie naar de rol van emoties binnen religieuze ervaring verder buiten beschouwing blijven.

3.8 Intermezzo: perspectiefverschuivingen in het denken over de liefde

Zoals in de inleiding reeds is aangekondigd besteden we met nadruk aandacht aan de emotie liefde, als emotie van groot belang als het gaat om religieuze ervaring. De ontwikkelingen in de mainstream van emotietheorieën heeft ook consequenties gehad voor het denken over de emotie liefde. In het volgende intermezzo worden die ontwikkelingen nader toegelicht.

In de westerse traditie -en daarin met name de platoons-cartesiaanse wijze van denken- blijft de tegenstelling steeds terugkeren die in Plato's visie op de liefde een hoofdrol speelde: die tussen activiteit en passiviteit, tussen liefde als een cognitieve handeling die uiteindelijk een bevestiging is van het subject, en liefde als een het subject overweldigende ervaring. De eerste variant wordt daarbij geprezen en tegen de laatste variant, de erotische, wordt gewaarschuwd.

Het concept van de tegenstelling tussen een liefde die naar hemelse hoogten streeft en het bestaan verheft, en een liefde die concreet en lichamelijk blijft heeft sinds Plato twee belangrijke historische invloeden ondergaan (Pott, 1992, p.145 e.v.). De eerste is de transformatie van eros onder invloed van het bijbelse begrip agapè. Deze paradigmawisseling is gebaseerd op de gedachte dat God liefde is, niet een omhoogstrevende liefde, maar een liefde die zich naar de mens neerbuigt. De omkering in de bewegingsrichting van de liefde impliceert onder meer dat alles wat eros tot echte begeerte maakte langzamerhand uit het liefdesbegrip ging verdwijnen. Agapè is geen passie meer, maar een daad van wederliefde die ethische consequenties heeft en waartoe de mens zich min of meer verplicht kan voelen. Het "God liefhebben en uw naaste als uzelf" is een opdracht, tot wederliefde. Een belangrijk aspect blijft echter gehandhaafd in het transformatieproces. Ook de christelijke liefde keert zich nl. af van de lichamelijke passie, die uit balans brengt en afhankelijk maakt. Zij blijft nadrukkelijk verwijzen naar een actief geestelijk subject dat zich in de liefde openstelt voor de medemens en via de ander zijn ware bestemming vindt.

In de 'vroege' versie van agapè, zoals bij Augustinus, wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen caritas (agapè) en cupiditas (eros). De laatste wordt daarbij dan als zondig afgewezen. Augustinus' caritas blijft echter

(volgens Pott, p.146) nog alles houden van een begeerte, inmiddels echter gericht op God. In de erotische passie zoekt de mens het geluk in het tijdelijke en aardse, maar in de ware liefde zoekt de mens dat in God. Alleen God mag genietend bemind worden, als *summum bonum*. Deze agapè is eigenlijk een gekerstende variant van eros, zoals ook Singer (1984, vol.1, p.315) opmerkt. Volgens hem vindt bij Augustinus een synthese plaats tussen eros en agapè. Het door Augustinus gehanteerde "caritas" is een combinatie van eros en agapè. Agapè komt weliswaar eerst in die zin dat Gods liefde voorafgaat. De agapè verklaart echter ook de menselijke eros. Want hoewel Gods liefde zonder voorbehoud wordt gegeven, voorziet Augustinus die van een rationale in termen van menselijke liefde: agapè openbaart zichzelf om de mens te leren wat liefde is en hem te leren God op de goede manier lief te hebben. Agapè geeft zichzelf om het menselijk streven naar omhoog kracht te geven. Zonder de hulp van agapè zou de eros naar beneden gericht zijn, in plaats van naar boven. Agapè is bij Augustinus dus zeker niet de enige vorm van liefde, zij is vooral gericht op de "purification" van de eros. In de Reformatie zijn agapè en eros verder uit elkaar geraakt, en de liefde is daarbij verder ontdaan van haar begerende trekken.

De tweede perspectiefverschuiving in het denken over liefde hangt volgens Pott (1992, p.147) samen met het naturalisme. De rol van het actieve subject wordt in het naturalistische denken geëlimineerd. In de 19e eeuw is sprake van een puur seksuele variant van de liefde (Schopenhauer, Freud). Alle spirituele en altruïstische varianten van de liefde worden ontmaskerd als gesublimeerde libido of voortplantingsdrift. Hoe verhevener de liefde, hoe groter het zelfbedrog.

De drie paradigma's -het platoonse, het christelijke en het naturalistische- blijven nog steeds herkenbaar in opvattingen over de liefde. Volgens Pott (p.148) zijn de verhandelingen in de 20e eeuw over de liefde anti-naturalistisch. Bovendien wordt een beroep gedaan op het oude agapè-begrip bij de invulling van de liefde. Daarin zijn ook invloeden van de eros van Plato herkenbaar. De liefde wordt gedisciplineerd tot een verantwoordelijke daad, die uitgaat van de persoonskern van de mens. De liefde is steeds iets actiefs, bijvoorbeeld een daad van zelfrealisatie.

Met name in de personalistische visie van de fenomenologen (Buytendijk e.a.) wordt liefde opgevat als iets heiligs. Ware liefde wordt iets geestelijks, dat slechts 'van bovenaf' begrepen kan worden. Zo propageren zij een nadrukkelijk cognitief liefdesbegrip, dat mede via Scheler (in navolging van Augustinus en Pascal) nieuw leven werd ingeblazen.

Een klassiek voorbeeld van de personalistische visie op de liefde vormt binnen de psychologie het werk van Erich Fromm. Ook Fromm benadrukt dat liefde vooral een kwestie van geven is, niet zozeer van (passief) nemen, "giving is the highest expression of potency. (...) Giving is more joyous than receiving, not because it is a deprivation, but because in the act of giving lies the expression of my aliveness." (Fromm, 1957, p.23).

Fromm

In *The art of loving* (1957) geeft Fromm een opvatting van liefde die karakteristiek is voor het personalistische denken en spreken over liefde, en waar liefde bijna iets heiligs krijgt. In zijn beschouwing over de liefde wendt Fromm zich overigens wat af van de christelijke traditie, waarin liefde volgens hem vooral als naastenliefde werd verstaan.

De vraag naar de liefde dient in samenhang met de vraag naar het mens-zijn als zodanig gesteld te worden, zo stelt Fromm (p.7). Essentieel voor het mens-zijn is de ervaring van afzondering, van isolement. Deze ervaring is de bron van alle angst. De diepste behoefte van de mens is dan ook zijn afzondering te overwinnen, zich te bevrijden uit de eenzaamheid. De uitdaging voor alle mensen, altijd en overal bestaat eruit hoe uit het isolement verlost te worden, en hoe uit te stijgen boven het eigen individuele leven en "at-onement" (Fromm, p.9) te vinden. Daarbij moet de eenzaamheid niet regressief ongedaan worden gemaakt, maar progressief opgeheven worden met behoud van de uniciteit van elke persoon. Het antwoord op deze uitdaging ligt volgens Fromm (p.18) in de tussenmenselijke vereniging, in de verbinding met een andere persoon, in *liefde*. Liefde is de ver-eniging op voorwaarde dat de mens zijn integriteit, zijn individualiteit bewaart (Fromm, p.20). Liefde overwint het isolement van het bestaan, maar toch kan de mens er zichzelf in zijn, en zijn individualiteit behouden. In de liefde wordt het bestaan boven de negatieve grondervaringen van angst geheven. Liefde is volgens Fromm (p.21) een werkzaamheid, een activiteit. Het actieve karakter van liefde duidt Fromm (p.22) aan door te stellen dat liefde voor alles geven en niet ontvangen is. De liefde is genereus en creatief. Liefde is dan weliswaar een affect, een aandoening, het is echter ook een actieve aandoening waarbij de mens zijn vrijheid behoudt.

Fromm (p.46) onderscheidt verschillende typen liefde, die worden bepaald door de aard van het object van de liefde. Uit het volgende blijkt dat de liefde die aan alle andere soorten liefde ten grondslag ligt *naastenliefde* is. Hieron-

der verstaat Fromm de verantwoordelijkheid en zorg en het respect en inzicht in ieder ander mens, waarbij exclusiviteit volkomen ontbreekt. In de naastenliefde ziet Fromm de universele strekking van liefde het meest helder uitkomen¹⁹. Zorg en verantwoordelijkheid die absoluut noodzakelijk zijn voor het behoud en de groei van het kind noemt Fromm *moederliefde*. Bovendien houdt moederliefde een levenshouding in die het kind liefde tot het leven inboezemt. Een volgende type liefde is de *erotische liefde*, die anders dan de twee voorgaande typen exclusief en niet universeel van aard is. De erotische liefde is exclusief, maar in die liefde wordt in de ander de gehele mensheid, en al wat leeft, geliefd (Fromm, p.55). *Zelfliefde* is voor Fromm (p.59), in tegenstelling tot Calvijn (zelfliefde is een verblinding) en Freud (zelfliefde is narcisme, naar binnen gekeerde libido), een volwaardig type liefde. Volgens Fromm houdt de gedachte uitgedrukt in "heb uw naaste lief als uzelf" in dat respect voor eigen integriteit en uniciteit niet kan worden gescheiden van respect en begrip voor de ander. Bovendien is het eigen bestaan vanzelfsprekend ook beoogd als Fromm liefde de verwezenlijking van het menselijk bestaan noemt. In het goed doen aan de ander doet men ook zichzelf goed. Als laatste type van liefde tenslotte noemt Fromm *liefde tot God*. De liefde tot God is de religieuze vorm van de liefde waaraan de ervaring van isolement en de behoefte om de angst voor deze vereenzaming te overwinnen ten grondslag liggen. Fromm (p.81) ziet in de liefde tot God een ontwikkeling in de mensheid. De aanvankelijke liefde tot God als gehechtheid van het hulpeloze kind aan een Moedergodin ontwikkelt zich tot gehoorzame onderwerping aan een God-vader en daaruit tot een rijp stadium, waarin God geen uitwendige macht meer is, maar waarin de mens de liefde in zichzelf heeft opgenomen, waarin hij één met God is geworden. Dan breekt de tijd aan dat de mens nog slechts in poëtische, symbolische zin over God spreekt²⁰.

De personalistische en humanistische denkers verdedigden een uitgesproken geestelijke benadering van het liefdesbegrip. Liefde hoort in deze visie niet tot de lichamelijke of sociale waarden, maar representeert de hoogste vorm van kennen door de persoon. Liefde is een geestelijke handeling van de kern van ons persoon-zijn. Deze liefde vormt de ware band tussen mens en medemens.

¹⁹Uit de omschrijving van naastenliefde door Fromm blijkt de verheven visie op liefde die de personalisten koesterden.

²⁰Kopmels (1990, p.72) wijst erop dat Fromm met deze visie op de liefde vrijwel voorbijgaat aan het -traditionele- onderscheid tussen liefde als 'eros' en liefde als 'agapè'.

De personalisten propageerden een 'kennis der liefde' die gekenmerkt wordt door liefdevolle *participatie* (anders dan bij Fortmann op een hoog geestelijk niveau) in het bestaan van de ander. Dit kennen vereist onderdrukking van behoeften en begeerten, want juist lichamelijke terughoudendheid stelt de ander in staat zijn diepste wezen te tonen. In deze cognitief ingevulde liefde kan alleen het hogere kennen, -nederig, begeertevrij, en onlichamelijk- liefde worden genoemd. Hier tegenover staat het denken over liefde van bijv. Sartre, die de liefde beschouwt als een aanslag op de vrijheid van de ander. Uit de discrepantie tussen de wijzen waarop in de personalistische filosofie, de naturalistische psychologie en de literatuur over liefde wordt gesproken concludeert Pott (1992, p.158) dat het begrip liefde in personalistische context een cognitieve wending heeft ondergaan, maar tegelijk alles kwijtgeraakt is wat haar tot 'affectie' maakt, zoals haar erotisch-seksuele kanten en haar luststreven. In feite gaat het hier opnieuw om een synthese tussen eros en agapè, een platoonse gerichtheid op het hogere, gecombineerd met nederigheid. De liefde is hierbij cognitief in die zin dat ze verankerd wordt in de persoon, als het centrum van een vrije, niet wetenschappelijk objectiveerbare, subjectiviteit. De persoon is de bron van alle kennende, willende en handelende activiteit.

Het is een verdienste geweest van de personalisten "dat zij de eenzijdige typering van alle emotionaliteit als irrationeel althans incidenteel trachten te doorbreken door in elk geval de liefde een nadrukkelijk cognitieve lading te geven. Het is echter typerend dat ze de liefde daartoe eerst meenden te moeten losmaken uit het domein van het contingente en onzekere, uit de sfeer van zintuiglijke, vitale belangen en waarden, van lust, seks en afhankelijkheid." (Pott, p.164).

DEEL II NAAST DE MAINSTREAM: VAN AUGUSTINUS TOT SINGER

Zoals reeds gezegd hebben zich naast de mainstream van emotietheorieën altijd auteurs bevonden die niet in het dominante denken van dat moment pasten. Uiteraard gaat het daarbij om talloos veel auteurs; het gebied binnen een mainstream is immers gemakkelijker te definiëren dan het gebied buiten een mainstream. In het kader van dit onderzoek hebben we ons beperkt tot die auteurs die op van de mainstream afwijkende wijze affectiviteit geconceptualiseerd hebben binnen de context van religiositeit (Augustinus, Bernardus

van Clairvaux) of met consequenties voor het denken over de verhouding tussen affectiviteit en religieuze ervaring (Strasser). Singer is aan dit overzicht toegevoegd omdat in diens werk de emotie liefde centraal staat; liefde is de emotie waarop we de bespreking van de verschillende emotietheorieën toespitsen. Buiten de mainstream blijkt een voor de religieuze ervaring centrale emotie als de liefde dan onderwerp te zijn van grondige studie.

3.9 Augustinus

Augustinus geeft geen systematische verhandeling over emoties, of 'affecten'. Hij noemt ze meer incidenteel, in verband met zijn eigen ervaring in de *Belijdenissen* of in verhandelingen over het religieuze leven (Gardiner, Metcals & Beebe-Center, 1937, p.96). Dit ondanks het feit dat Augustinus veel belang stelt in gevoelens en emoties. Gardiner e.a. (p.96) signaleren dat zijn houding ten opzichte van de traditie (Plato, de Stoa) redelijk vrij is. Augustinus heeft zijn eigen observaties, die deels introspectief zijn, gestoeld op zijn ervaringen. Hij beschouwde het als hoogmoed en dwaasheid de affecties te willen uitroeien. Hij wil ook niet dat men ze zuiver negatief benadert, maar verlangt dat men hun waarde erkent. Zonder affecten zijn zou verlies van alle humaniteit inhouden. Niet het affect als zodanig is slecht, het gaat om het waarom van het affect. Waarom maakt men zich kwaad, waarom is men bedroefd en wat vreest men²¹? Onderscheiden van de affecten ziet hij de passies, die de bewegingen van de ziel op een tegennatuurlijke wijze verstoren (Augustinus, 1966, XIV, 5-7). Passies zijn verbonden met het moreel kwade en kunnen dan ook niet worden toegeschreven aan God of de engelen. Passies kunnen echter ook niet met het lichaam verbonden worden, omdat ze in kwade geesten bestaan. De wortel van alle affecten, inclusief de passies, ligt volgens Augustinus in de wil (Augustinus, XIV, 6): "The will is indeed in them all, or rather, they are all no more than acts of will". De wil is de beslissende factor bij de beoordeling van de passie als goed of slecht. Vervolgens vindt Augustinus een algemeen principe dat voor hem het fundamentele kenmerk van de wil is, nl. de liefde. Willen en liefhebben zijn in zijn visie identiek aan elkaar. Liefde is de universele motivationele kracht in het menselijk bestaan, de "hand van de ziel" en de "voet van de geest" in de reis naar God (Gardiner e.a., p.98).

²¹Deze visie op emoties klinkt in de 20e eeuw weer op in de opvattingen van Solomon (1976, 1980), die emoties omschrijft als oordelen over de situatie.

Bij Augustinus speelt van alle emoties de liefde dan ook een centrale rol in het menselijk bestaan. Het ware mens-zijn ligt in de liefde. Liefde en vriendschap blijven volgens Van Bavel (1970, p.23), die een compleet werk wijdde aan de thema's liefde en vriendschap bij Augustinus, voor Augustinus steeds de diepste affecten van de geest. Vriendschap is voor Augustinus een vorm van liefde. Overigens worden het lichaam en de schoonheid van het lichaam door Augustinus hoog gewaardeerd.

De liefde en het hart zijn volgens Van Bavel (p.68) voor Augustinus het middelpunt van de menselijke persoon. Liefde is veel meer dan een gevoel of een aangename gewaarwording. Zij is het diepst menselijke. Slechts vanuit de liefde krijgt alles wat de mens denkt, voelt en doet, waarde. De geschiedenis van de mens is in de grond de geschiedenis van de liefde. Liefde is nodig om kennis in handelen om te zetten. Echte kennis is de kennis die de liefde insluit. De mens is essentieel een handelend wezen. Het menselijk leven voltrekt zich noodzakelijk altijd in relatie tot de wereld, tot de medemens. Daaruit is ook de grote plaats die Augustinus aan de liefde toekent te begrijpen. Liefde is als het ware de zwaartekracht in het streven van de mens naar zijn bestemming. Liefde is niet abstract, liefde is altijd iets of iemand beminnen.

Augustinus onderscheidt twee soorten liefde (Augustinus, 1966, XIV, 28): "The two cities then were created by two kinds of love: the earthly city by a love of self carried even to the point of contempt for God, the heavenly city by a love of God carried even to the point of contempt for self". Alle 'verkeerde' vormen van liefde zijn te herleiden tot zelfzucht of begerende liefde, de *cupiditas* of *concupiscentia*. Bij deze liefde zijn het voorwerp van de liefde en het 'ik' de laatste norm. Tegenover de zelfzucht staat de *caritas*, die op de juiste wijze geniet van wat dat echt waard is, nl. God en de mens. Het onderscheid tussen cupiditas en caritas is het onderscheid tussen gebruikende en genietende liefde. Alleen God mag om zichzelf begeerd worden, maar de dingen en de medemens alleen in God en niet om zichzelf, om niet van God af te leiden. De liefde is zuiverder en waarachtiger als zij zich meer van het zinnelijke losmaakt en zich op God richt. De begerende liefde van de cupiditas is voor Augustinus een ingeboren zondigheid. Cupiditas en caritas bepalen niet alleen de individuele mens, zij zijn ook bepalend voor de gehele menselijke gemeenschap. De liefde is voor Augustinus immers het centrum van alles. Augustinus centraliseert alles in de liefde omdat volgens hem liefde de kern is van Jezus Christus, liefde is het gebod van Jezus.

In zijn onderscheid tussen de twee soorten liefde richt Augustinus de aandacht op de verstoorde relatie tussen God en mens. De mens heeft lief wat die liefde niet waard is. Dat is voor Augustinus de wortel van het kwaad. De zichzelf in

haar gerichtheid verkeerd begrijpende liefde van de mens doet deze zijn bestemming missen en zijn ondergang tegemoet gaan (Kopmels, 1990, p.191). De goedheid of verkeerdheid van de liefde wordt bepaald door het voorwerp van de liefde. De mens vindt de vervulling van zijn liefde, de rust voor zijn onrustig hart, door God aan te hangen en lief te hebben.

In de werken van Augustinus wordt volgens Singer (1984, vol.1, p.163) de christianisering van de ideeën van Plato duidelijk. Voor Augustinus was, in de traditie van Plato, fundamenteel de rusteloze, eindeloze zoektocht naar goedheid. Ongeacht wat ze doen, wensen alle mensen geluk. Dit universele streven werd door Augustinus onderkend. Augustinus beschreef liefde als de motivationele kracht in de wereld, het onontkoombare streven naar het hoogste goed waartoe men in staat is. Dit streven naar goedheid kan slechts bevredigd worden door bezit van het "summum bonum", het hoogste goed. Door zijn natuur is God de essentie van wat goed is; alle mensen streven naar het goede, en hebben volgens Augustinus (Singer, vol.I, p.165) dan ook God lief (zoals volgens Plato iedereen het goede liefheeft), omdat God de volmaakte goedheid is. Hier ontstaat ook de nadruk in het christendom op het menselijk verlangen naar God. Het object van de liefde is God als het absolute goede, de essentie en de bron van het goede, en zo in zichzelf het hoogste goed. De opvattingen van Augustinus over de liefde hebben grote invloed gehad op het ontstaan van de mystiek. De christelijke mystiek is in het algemeen een poging om eenheid te bereiken met een godheid die opgevat wordt als een persoon.

Een wezenlijk verschil met Plato is, dat het goede bij Augustinus niet meer de laatste categorie is. Behalve goedheid is God nl. ook uiteindelijke en universele macht; Hij is immers een persoon. Het concept van een persoonlijke God biedt ruimte voor verschillende eigenschappen van God, waar goedheid er dan één van is. Het absoluut goede wordt ontleend aan Gods totale persoonlijkheid als levende geest. Hier wordt de liefde voor een persoon hoger geacht dan liefde voor 'idealen' in de vorm van eigenschappen. Hoewel de werkelijke liefde tot God altijd verschilt van liefde tot andere personen is van belang dat het doel van de eros niet langer het Goede is, maar bovenal een persoon.

3.10 Bernardus van Clairvaux

In de mystieke traditie is veel aandacht geweest voor affectiviteit. "Affectus" vormt daar een sleutelbegrip om de band tussen God en de menselijke ziel uit

te drukken. In de interesse in de affectiviteit is Bernardus van Clairvaux een belangrijke voortrekker geweest. Voor Bernardus zijn affecten nauw verbonden met religieuze ervaring (Van Hecke, 1990, p.10). Religieuze ervaring is voor hem een relatie-ervaring die ontstaat uit behoefte en zich affectief laat leiden om vervolgens tot liefde te worden gevormd.

In zijn *Verhandeling over de liefde tot God* gaat Bernardus uitvoerig in op de menselijke liefde tot God. Wij moeten volgens hem God mateloos beminnen. Immers Hij, die zo groot is, heeft ons, zo gering als wij zijn, het eerst bemind, met zulk een liefde en zonder enige verdienste onzerzijds. Daarom: de maat van onze liefde tot God wordt gevormd door het God beminnen zonder mate. Want de liefde die zich naar God richt, richt zich naar het on-meetbare en het on-eindige, want God is On-meetbaar en On-eindig (Bernardus, 1937, p.36). God leeft uit de wet der liefde (Bernardus, p.63). En de liefde schept de mogelijkheid tot eenheid in de goddelijke drieëenheid. De liefde wordt door Bernardus (p.64) dan ook de zelfstandigheid van God genoemd. De liefde is geen eigenschap of bijkomstigheid, de liefde is God en een gave van God. De liefde is de eeuwige wet, die het heelal schept en bestuurt en waar de schepping uitdrukking van is.

De liefde noemt Bernardus (p.38) een bewogenheid der ziel en geen contract: zij is spontaan en maakt ons aan haar gelijk. God is tegelijkertijd Bewerker en Doel van onze liefde. Hij veroorzaakt de bewogenheid der ziel en Hij vervolmaakt het verlangen. Hij maakt dat wij Hem beminnen; of beter: Hij is zó, dat wij Hem uiteraard beminnen (Bernardus, p.45).

Bernardus' visie op de liefde kan niet los worden gezien van zijn opvatting over de mens als geheel. Bernardus beschouwt de mens vanuit een theocentrisch kader; de mens wordt steeds gezien in zijn verhouding tot God (Van Hecke, 1990, p.25). De mens is van nature "godsbekwaam" en staat open voor Gods Woord. De ziel is volgens Bernardus dan ook geschapen naar het beeld van de Drieëenheid en heeft analoog daaraan een drievoudige structuur, samengesteld uit verstand, wil en geheugen (Van Hecke, p.26). De ziel is bij Bernardus op dualistische wijze gescheiden van het lichaam. Het lichaam dient in toom te worden gehouden. Het lichaam brengt immers niets voort, het heeft slechts de dood als eindbestemming. Gezondheid is wel nastrevenswaardig, maar kan gemakkelijk overgaan in zinnelijk genot, dat door Bernardus wordt afgekeurd (Van Hecke, p.31). Het lichaam moet aan de hogere doelen van de ziel ondergeschikt worden gemaakt. In de drievoudige structuur van de ziel zorgt het geheugen voor het bewustzijn van het onderscheid tussen het aardse en het hemelse, ze is het uitgangspunt voor het menselijk handelen. Het verstand moet het leven richting geven. De wil tenslotte speelt een beslissende

rol: het leven van de ziel ligt in de wil. Iemand is goed of slecht door zijn wil. Overigens vormt de ziel voor Bernardus ondanks dit onderscheid in geheugen, verstand en wil een eenheid. Religieuze ervaring is ook niet tot één vermogen van de ziel terug te voeren (Van Hecke, p.41)²².

De liefde is volgens Bernardus (p.46) één van de vier grondaffecten, die naast de liefde uit vrees, vreugde en droefheid bestaan. De grondaffecten zijn goed als ze gezuiverd en geordend worden, als ze zich tot deugden ontwikkelen. Zuivering van het affect wil zeggen, dat het affect een juiste oriëntering moet krijgen. Van de affecten is de liefde voor Bernardus de belangrijkste, zij overstijgt de andere affecten. Bernardus acht de affecten zo fundamenteel dat de rede en de wil er geen vat op hebben (Van Hecke, p.48). Bernardus maakt een onderscheid tussen de affecten naar het object waarop ze gericht zijn²³ (Van Hecke, p.43): een affect is 'vleselijk' wanneer ze op een zintuiglijk object is gericht en 'spiritueel' wanneer het object geestelijk is.

Voorals het gaat om kennis van God ziet Bernardus verschil tussen affect en rede. Met de affecten is voor hem een vorm van kennis verbonden die leidt tot wijsheid, terwijl de rede slechts tot weten leidt. Ervaringskennis is volgens Bernardus geïntegreerde kennis, waarin rede en affect, waarheid en liefde beide aanwezig zijn. De liefde, als belangrijkste affect, is hier dus een vorm van kennen.

De liefde van wie God bemint is rechtvaardig en onderwerpt zich graag aan het rechtvaardige voorschrift (Bernardus, p.51). Bovendien is de liefde van wie God bemint dankbaar, want zij is belangeloos en "zij is kuis, want zij openbaart zich niet door de woorden der lippen, maar door de werken der waarheid" (Bernardus, p.51). De ware en oprechte liefde, die voortkomt uit een zuiver hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof, noemt Bernardus (p.62) die, waarmee we het goed van de naaste beminnen, als was het van ons. Singer (1984, vol.I, p.187) spreekt ondanks deze verbinding tussen de liefde tot God en die tot de naaste van een dualisme tussen menselijke liefde en liefde tot God bij Bernardus. Dit dualisme is volgens Singer gevolg van de scherpe

²²Volgens Van Hecke (p.41) is zelfs van een heel ander orgaan dan de ziel sprake waarin de religieuze ervaring volgens Bernardus gesitueerd zou moeten worden, nl. het hart. Bovendien is het hart ook de plaats waar Bernardus in het algemeen de affecten situeert (Van Hecke, p.44).

²³In de 20e eeuw is op grond van het object dit onderscheid opnieuw gemaakt door Kenny (1963). Volgens Kenny wordt de identiteit van de emotie bepaald door het object van de emotie, het object is voor hem noodzakelijk verbonden met de emotie, die hierdoor de fundamentele eigenschap van intentionaliteit krijgt toegewezen.

scheiding die gemaakt is tussen resp. "eros" en "agapè" en tussen "cupiditas" en "caritas". Dat onderscheid tussen cupiditas enerzijds en caritas anderzijds wordt door Bernardus gemaakt wanneer hij onderscheidt maakt tussen drie typen liefde (Van Hecke, 1990, p.70) aan de hand van drie typen mensen die God liefhebben: de *slaaf* heeft God lief omdat hij machtig is, de *huurling* bemint God omdat God goed voor hem is en de *zoon* tenslotte heeft God lief omdat God goed is zondermeer. De liefde van de slaaf en de huurling noemt Bernardus cupiditas en de liefde van de zoon caritas. Toch horen deze drie soorten liefde wel bij elkaar (Van Hecke, p.75), echte liefde, nl. de liefde van de zoon, is door de vrees en de begeerte heengegaan. Men kan tot de liefde van de zoon komen via de zgn. "trappen der liefde".

Voorop staat dat nederigheid voor Bernardus de voornaamste weg naar God is. In de oorsprong is liefde een menselijke dispositie in de natuur. De liefde van de mens tot God komt voort uit eigenbelang, omdat hij ondervindt dat hij al zijn vermogen, tenminste ten goede, van God moet ontvangen, en dat hij niets kan buiten God (Bernardus, p.49). Op de eerste trap is de liefde dan ook op zichzelf gericht, bevrediging zoekend voor eigen verlangens. Deze eerste liefde is niet gericht op goedheid. Op z'n best kan deze liefde ook zorg voor het algemene welzijn inhouden, maar liefde in dit stadium blijft 'vleselijk'. Om niet voor altijd te blijven steken op het niveau van de "cupiditas" moet deze liefde verlicht worden met het werkelijke object van de menselijke wens, nl. God als hoogste goed. Anders kan deze liefde nooit volledige bevrediging schenken. Overigens veroordeelt Bernardus niet de rol van het lichaam in deze liefdesfase. Deze liefde moet getranscendeerd worden niet omdat het lichaam in deze liefde betrokken is (het lichaam behoort tot de schepping en is dus goed), maar omdat de mens zijn streven naar het goede blokkeert wanneer slechts zijn eigen wensen voldoende zijn. Om de tweede trap in de liefde te bereiken wordt de mens opgeroepen zichzelf te kennen. Zelfkennis zal leiden tot besef van sterfelijkheid en voortdurende afhankelijkheid van God. Op deze tweede trap begint de mens God lief te hebben, maar slechts omdat hij denkt daar beter van te worden. De mens gebruikt God voor zijn eigen voordeel; hij heeft God niet lief om Godzelf. Omdat de tweede trap slechts verstandigheid is, behoort die nog tot de natuurlijke mens. De ziel treedt echter wel al in contact met God, en dat alleen al heeft een zuiverende werking. De tweede trap gaat dan over in de derde waar liefde werkelijk liefde wordt tot God om hemzelf. God is dan object van liefde, niet als bron voor menselijk voordeel, maar als goddelijk persoon. Boven deze derde trap is de vierde, waar de liefde bijna volmaakt is. Het uiteindelijke doel van de mens dat hem zal bevrijden van de cupiditas en hem in staat stelt werkelijk lief te hebben kan slechts in de

hemel verkregen worden. Op de vierde trap heeft de mens niets lief, noch zichzelf, noch God dan omwille van God, d.w.z. in relatie tot God. Aangezien God de gehele schepping liefheeft, zal degene die de vierde trap bereikt alles liefhebben omwille van God. Men heeft alles lief in God, als manifestatie van Zijn liefde. "Uzelf als het ware zo te verliezen dat ge niet meer schijnt te bestaan, uzelf niet meer te voelen, geheel van uzelf bevrijd en bijna vernietigd te zijn, dat is geen menselijk gevoel meer, maar een deel der eeuwige gelukzaligheid" (Bernardus, p.53). Vanwege het lichaam, dat de zintuigen nodig heeft en gehecht is aan de materiële wereld, kan de vierde fase van de liefde op aarde nooit permanent zijn, en kan God niet op de volmaakte manier worden bemind.

Op de eerste trap der liefde bemint de mens zichzelf om zichzelf. Op de tweede trap bemint hij God, maar nog in zijn eigen belang. Op de derde trap heeft hij God niet meer om zijn eigen voordeel lief, maar om God (God laat zich langzamerhand kennen wanneer de mens door nood gedreven God begint te dienen en vertrouwelijk met Hem omgaat). De vierde trap is zeer zeldzaam; de mens bemint zichzelf niet meer, tenzij om God. Deze trap wordt wel betreden wanneer de mens "ingaat in de vreugde van zijn Heer" (Bernardus, p.71/72).

De *Verhandeling over de liefde tot God* van Bernardus is te vergelijken met het werk van Augustinus. Het werk van Bernardus vormt de afsluiting van de belangrijke stroming van het denken dat de ervaring het primaat heeft boven het conceptuele. Evenals bij Augustinus neemt bij Bernardus de liefde dan ook een grote plaats in. Anders dan bij Augustinus echter gaat het daarbij vooral om de liefde tot God en minder om liefde als wijze van kennen van zowel God, de ander als het zelf. Het streven naar eenheid met God door de liefde lijkt een illustratie te zijn van de opvatting van Augustinus dat het absoluut goede God is. Eenheid met God is het uiteindelijke doel van de liefde, zowel bij Augustinus als bij Bernardus.

3.11 *Mystici*

In de mystiek wordt de overtuiging gevonden, dat alle dingen door de liefde verbonden zijn met God (Singer, 1984, vol.I, p.178). Op grond van Augustinus wordt in de mystieke traditie onderscheid gemaakt tussen "caritas" en "cupiditas", waarbij sprake is van een toenemende discrepantie tussen die

twee begrippen²⁴. Caritas is het middel waardoor de ziel terugkeert naar de spirituele bron in God. Door cupiditas daarentegen wordt het lichaam omlaag getrokken in de materiële wereld, waar het lichaam blijft totdat de liefde van God kracht geeft aan zijn ziel om op te stijgen. Cupiditas is een inferieure vorm van liefde ten opzichte van de caritas. Slechts caritas is echte liefde; pas in het geval van caritas wenst de mens een object dat aanbidding waard is. Deze ideeën fungeerden als het framework voor de mystieke ervaringen, het is de conceptuele basis voor de beschrijving van de liefde van God in symbolische taal, een ladder naar de hemel. Bij aanvang staan alle mensen op hetzelfde lage niveau. Om zelfs de eerste trede van de ladder te bereiken moet men zich afkeren van de natuurlijke cupiditas waartoe men door de oerzonde is veroordeeld. Werkelijk liefhebben begint voor de mysticus als hij een spiritueel ontwaken ervaart. Dat stelt hem in staat nederigheid te beoefenen. Een hogere mate van caritas kan slechts bereikt worden door steeds nederiger te worden. De zonden kunnen overwonnen worden door te beginnen met vasten, boetedoen, mediteren, en gebed. Deze activiteiten bevinden zich echter nog steeds op het niveau van zintuiglijke ervaringen. Wanneer de mysticus zich realiseert dat zelfs religieuze handelingen niet voldoende zijn kan de volgende trede bereikt worden. Dat vindt plaats wanneer God de ziel een visioen van de goddelijkheid geeft, de zgn. "illuminatie". God toont zichzelf, en de ziel reageert met vurige liefde. In dit stadium begint de ziel haar oorspronkelijke goddelijke gelijkenis terug te krijgen, en in dit stadium ook vindt de eerste vereniging tussen God en mens plaats. Dit wordt gevolgd door verdere loutering, waarbij de ziel wordt klaargemaakt voor het "spirituele huwelijk". Dan wordt de mysticus verenigd met God in de hoogste mate die voor aardse mensen mogelijk is.

Van het concept van trappen in de liefde tot God die uiteindelijk tot vereniging tussen God en mens leiden is bij verschillende mystici sprake. Bernardus van Clairvaux is reeds besproken. Ook bij Richard van St. Victor (Singer, vol.I, p.184-187) is sprake van trappen van liefde. Op de eerste trede is het subject verbijsterd door de schoonheid van de geliefde. Hij is "door het hart geschoten". Het gaat daarbij om een gevoel dat geheel spiritueel is. Op de tweede trede worden de zintuigen en de verbeelding overweldigd door de

²⁴Bij Bernardus vormt de cupiditas nog wel een wezenlijk onderdeel van de liefde. Het gehele onderscheid tussen cupiditas en caritas, dat in de loop der eeuwen steeds nauwer werd geformuleerd, staat in contrast met de betekenis van het begrip "ahava" (liefde) uit de joodse traditie, dat voor zowel de sexuele als de geestelijke liefde staat (zie ook paragraaf 3.3 over *eros* en *agapè*).

liefde. Het subject wordt nauw aan het object van de liefde verbonden. Op deze trede ondervindt het subject de genade van de contemplatie, en ziet God in Zijn schoonheid. Op de derde trede wordt de ziel gevangen, alle andere interesses worden uitgebannen. Zowel lichaam als ziel worden gecontroleerd door de geliefde; het subject verliest zijn autonomie. Deze derde trap kan tot extase leiden, de ziel gaat over in God. Eén met God wenst hij intuïtief wat God wil. Hierna blijft nog één stap over. Op de vierde trede stijgt het subject boven de liefde uit. De ziel scheidt zich van de geliefde: niet vanwege een ambivalente haat, maar om Gods wil te doen op aarde. De mysticus voelt liefde voor iedereen omwille van God. Deze liefde staat in scherp contrast met de "cupiditas". Deze menselijke liefde leidt tot steeds groter kwaad, is bijna een vorm van ziekte.

3.12 Strasser

Strasser neemt, geïnspireerd door Scheler, Krüger en Lersch, het uitgangspunt voor zijn theorie over gevoelens in de "disposities", of "Stimmungen" (1977, p.181). De grond van elke ervaring wordt gevormd door een simpel, ongedifferentieerd in-een-stemming-zijn, dat aan alles wat het karakter heeft van een handeling, incl. intentionele gevoelens, vooraf gaat. Intentionele handelingen met hun gerichtheid op een object verwijderden zich weliswaar van deze dispositionele ondergrond, maar behouden tegelijk altijd iets van deze dispositie. Alle percepties, oordelen en gevoelens worden gekleurd en doordrongen van dat in-een-stemming-zijn. Dispositie en dus niet perceptie vormt de elementaire fundering van ervaring. Perceptie vereist minimaal een structurele relatie met de omgeving. Het gaat bij perceptie altijd om perceptie van iets of iemand, terwijl dispositie geen intentioneel doel heeft. Dispositie is altijd aanwezig. Een dispositie is ook te fundamenteel om beïnvloed te kunnen worden door abstracte kennis. Een euforische stemming laat zich moeilijk neerslaan door tegenargumenten. Gevoelens op hun beurt echter kunnen wel degelijk de stemming beïnvloeden; irritatie vormt een goed voorbeeld van een gevoel als de stemming beïnvloedende factor.

In de dispositie is de scheiding tussen subject en object (nog) niet voltrokken. Dispositie is het voelen van 'ik' en 'de wereld' samen. Ik en de wereld zijn ingebed in een ongedeelde totaliteitservaring. Dispositie gaat vooraf aan de dichotomie subject-object. Dispositie is het voelen van alles, een voelen waarin alles, inclusief het zelf, samen gevoeld en empathisch begrepen wordt.

De eenheid die dispositioneel wordt ervaren draagt volgens Strasser (p.190) het stempel van een zekere primitiviteit; de eenheid heeft betrekking op een diffuse, ongedifferentieerde totaliteit. Het verdwijnen van de grenzen tussen het ik en de wereld kan te maken hebben met transcendente oneindigheid, maar hoeft dat niet onmiddellijk te betekenen. Eigen aan de dispositie is openheid voor het Zijnde, maar geen volledig begrip van het Zijnde. Een voortgaande ontwikkeling kan wel leiden van voelen van het 'alles' tot ervaringen die een persoonlijk inzicht geven in het transcendente. Gevoel vormt in die ontwikkeling echter wel een noodzakelijke, maar nooit een voldoende voorwaarde; spiritualiteit kan nooit volledig verklaard worden door gevoelens (Strasser, 1977, p.194). Voor de relatie tussen disposities en spirituele processen²⁵ hanteert Strasser de term "hart" (Strasser, p.195). Het begrip "hart" heeft de betekenis van de essentiële kern in onze relaties naar buiten toe, zowel naar personen als naar de gehele omgeving en van participatie met die omgeving. Het resoneren van de omgeving in het zelf heeft het karakter van "attractie" en niet van abstracte evaluatie. De categorie van het hart is van een funderend niveau. Bij het hart gaat het om de eenheid en de heelheid van het innerlijk. Strasser acht de (her)introdactie van het begrip "hart"²⁶ wenselijk. Het concept "hart" drukt volgens Strasser namelijk de menselijke dispositie tot "living experience" uit en tegelijk de relatie tussen deze dispositie en spirituele processen. Het concept hart representeert volgens Strasser de wederzijdse beïnvloeding en doordringing van spirituele processen en gevoelsprocessen en het geheel van de menselijke existentie die uit deze interpenetratie voortvloeit. Het hart geeft de eenheid van het innerlijk aan, een innerlijk dat niet gericht is op de wereld of gebonden is aan bepaalde zaken. Het concept hart geeft de verwevenheid aan van het spirituele met gevoelens. Zo komen in het concept hart gevoelsprocessen en spirituele processen samen. Het hart vormt de fundamentele grond voor de continuïteit, de eenheid en de relatieve stabiliteit van de 'normale' levenservaringen, en het residu van eenheid en stabiliteit dat volgens Strasser zelfs nog uit het gedrag van een psychopathische persoonlijkheid blijkt.

²⁵Spiritueel heeft bij Strasser zowel de betekenis van op de persoon betrokken als geestelijk, d.w.z. vanuit de ziel. Overigens benadrukt Strasser voortdurend (bijv. p.243) de eenheid tussen het spirituele bestaan van de mens en de mens als organisch (geassocieerd met instincten) wezen.

²⁶Als adjectief van "hart" hanteert Strasser "thymisch", omdat noch "gemütvoll" noch "gemütlich" voldoen. Ook in het Nederlands lijkt "hartelijk" geen goed alternatief, zodat ook in het Nederlands de term "thymisch" als adjectief gebruikt kan worden.

Voor het hanteren van het hart als ervaringscategorie meent Strasser goede gronden te vinden in het werk van Augustinus en Pascal. Het hart is een categorie die ook bij Augustinus voorkomt (Strasser, 1977, p.17), vooral in relatie met de emotie liefde. Het gewicht dat aan de liefde wordt toegekend ligt volgens Strasser in "the heart's capacity for attachment, its binding power, by which it is delighted, inflamed and stimulated to seek, obtain and embrace its object" en: "If intellect is the capacity for grasping stable, universal truths, heart is the capacity for grasping the Intelligible Light through which the intelligible truths are seen" (Strasser, p.17/18). Het hart wordt geraakt door wat volgens Strasser (p.18) "affective intuition" is gaan heten.

Bij Pascal speelt de categorie van het hart eveneens (Strasser, p.19); diens aforisme "le coeur a ses raisons, que la raison connaît point" (Gedachten, 423) is wereldberoemd geworden. Volgens Pascal ontsnapt het denksysteem van de mens, dat wel de grootheid van de mens tekent, slechts aan het automatisme van een calculerende machine door associatie met de wil. De calculerende rede is afhankelijk van beginpunten, van principes die in het hart geopenbaard worden. Wanneer het gaat om de hoogste waarheden is de betrokken wil een kwestie van "zoeken met het hele hart" (zie Gedachten, o.a. 110, 298, 377, 382 en 424). Overigens is hier volgens Strasser geen sprake van een dichotomie tussen hart en geest (verstand) bij Pascal: "the oft-quoted aphorism on the 'reasons of the heart' that suggests a dichotomy must be read in relation to the not-so-frequently quoted remarks on the *connection* between heart and intellect" (Strasser, p.19/20). Het concept hart betekent niet het emotionele, tegenover het logische, gevoel tegenover intellect, maar het hart houdt een interrelatie tussen kennis en wil, tussen het benaderen van waarheid en de beweging van de liefde, tussen essentie en waarde, in. Het hart is zelf een manifestatie van de geest, het representeert de psycho-fysische eenheid van de mens. Het hart is dus niet vreemd ten opzichte van het intellect, van rationele penetratie, maar is eerder een medium om de hoogste mogelijkheden van het denken te ontsluiten en de mens tot zijn existentiële vervulling te brengen.

3.13 Singer

Singer (1984, vol.I, p.3) begint zijn uiteenzetting over de emotie liefde in "The nature of love" met de stelling dat liefde een wijze van waardering is. Waarderingen zijn afhankelijk van de belangen en interesses van het subject.

Volgens Singer (p.5) creëert liefde een nieuwe waarde, niet te reduceren tot de individuele of objectieve waarde die iets ook kan hebben. Dit type waardering noemt hij "bestowal". Individuele en objectieve waarden zijn afhankelijk van de mogelijkheid van het object om eerste belangen te bevredigen, de behoeften, verlangens en alles wat ons wel tot het ene en niet tot het andere object motiveert. "Bestowed" waarde is echter anders; die wordt gecreëerd door de bevestigende relatie zelf, door de handeling van positief beantwoorden. Hierdoor wordt aan een object emotioneel en overtuigend belang gehecht ongeacht z'n capaciteit belangen te bevredigen. Het heeft daarbij geen zin om over verifieerbaarheid te spreken. De "bestowing" kan wel onverstandig of zelfs immoreel zijn, en is dat ook vaak, maar kan nooit verkeerd (erroneous) zijn zoals volgens Singer appraisal dat wel kan zijn. Het is namelijk het waarderen alleen dat de waarde maakt. In de liefde tussen personen wordt door de ene persoon waarde op de ander gelegd (bestowed) die uitgaat boven de individuele en objectieve waarde. Het schenken van waarde verhoogt zowel het eigen bestaan als het bestaan van degene die geliefd wordt. Het geven van waarde kan zich op verschillende manieren uiten: zorgdragen om behoeften en belangen van de geliefde, de wens tot bescherming, respecteren van de individualiteit, het delen van emoties en ideeën etc.

Liefde is volgens Singer (vol.I, p.15) niet verbonden met een geheime, mysterieuze kwaliteit in het object die slechts door het gevoel kan worden waargenomen. Liefde is louter een gave ("gratuity"), die gestimuleerd en ontwikkeld kan worden, maar die niet ontleend kan worden aan iets buiten het subject. Liefde creëert niet haar object, maar reageert er creatief op. De creativiteit van de liefde is dus voornamelijk een zelf-creatie. Mensen die liefhebben creëren in zichzelf een opmerkelijk vermogen tot affectieve respons, een vermogen hun emoties, hun woorden en daden te gebruiken voor zowel het schenken van waarde als de appraisal van waarde. Liefde kan opgevat worden als een soort verbeelding. De persoonlijkheid van degene die object van de liefde is wordt vernieuwd door opgenomen te worden in het denkbeeldige systeem van de positieve responsen van het subject. Door het liefdesobject kan het subject de verscheidenheid aan gevoelens uiten die bij de liefde horen. De geliefde krijgt een nieuwe dimensie.

Liefde is niet in de eerste plaats een wijze van kennen, noch een wijze van fouten maken. Appraisal is een wijze van kennen, en emoties kunnen hierin altijd opgenomen zijn. Maar liefde is het in de verbeelding toeschikken ("bestowal") van waarde; waarde waarover de persoon waarop de liefde gericht is in werkelijkheid niet hoeft te beschikken. Singer (p.35) benadrukt hiermee de rol van de verbeelding -door hem blijkbaar niet als kenfunctie

beschouwd- in de liefde en haar creatieve mogelijkheid een nieuwe waarde op te leggen, los van de waarden die, juist of onjuist, worden "appraised".

In de platoonse visie op emoties heeft liefde een "ideaal object" (Singer, 1984, vol.I, p.26). Men zoekt in een ander de belichaming van een ideale vorm die in wezen eeuwig is, en tot oneindige belichamingen in staat. Deze vorm of essentie is de abstracte mogelijkheid tot een bepaalde perfectie. Het is dit ideale object dat echt bemind wordt, niet de toevallige persoon die het belichaamt. Door middel van de verbeelding komen idealen tot stand en wordt de geliefde er in opgenomen (Singer, p.27). Dit laatste noemt Singer in navolging van Santayana "idealisering". Liefde vergt altijd idealisering van wat anders simpelweg een natuurlijk object zou zijn. Liefde is in deze visie dus geen streven naar bevrediging van de instincten, maar een door de verbeelding gedreven neiging tot perfectie²⁷.

3.14 Conclusies

Concluderend kan gesteld worden dat voortdurend sprake is geweest van twee lijnen in het denken over emoties. In de eerste lijn, die tot uitdrukking komt in de theorieën uit de mainstream, heeft de status van emoties in het ervaringsproces een grote wending ondergaan, culminerend in de moderne emotietheorieën. Op de tweede denklijn bevindt zich het werk van auteurs die emoties een ten opzichte van de mainstream afwijkende status toekennen. Uit de keuze van auteurs in dit hoofdstuk blijkt reeds dat dit denken buiten de mainstream in het verleden reeds vruchtbaar is geweest voor de conceptualisering van de relatie tussen affectiviteit en religie of religieuze ervaring. Veel denkers van buiten de mainstream zijn namelijk op enigerlei wijze betrokken

²⁷In de freudiaanse visie op liefde speelt idealisering ook een rol. Daarbij gaat het om de overwaardering van een sexueel object. Het object wordt door de liefde uitvergroot in de geest van het subject. De liefdesobjecten zijn min of meer vrij van kritiek, waarbij hun kenmerken hoger gewaardeerd worden dan die van personen die niet bemind worden. Idealisering is in dat opzicht de neiging tot oordeelvervalsing. De primaire conditie voor alle vormen van liefde is volgens Freud narcisme. Idealisering begint ermee dat de narcistische liefde van het kind voor het eerst getransformeerd wordt van het zelf naar een ander sexueel object. Ook de transformatie van de liefde tot de moeder naar een ander liefdesobject vereist idealisering en overwaardering van dat object. Niemand kan immers die goddelijk moederfiguur uit de kinderjaren terugschenken. Het eigen ego wordt verarmd, of verkleind, ten gunste van het liefdesobject waar het libido op gericht wordt.

op religie en op de verhouding tussen religie en psychologie. Voor de meeste denkers van binnen de mainstream geldt dit niet. In het volgende hoofdstuk zal onderzocht worden of, en zo ja, hoe de emotietheorieën uit de mainstream, en dan met name de moderne emotietheorieën, van nut kunnen zijn bij de beschrijving van emoties en gevoelens in de context van religieuze ervaring.

Hoofdstuk 4

Inpassing van de moderne emotietheorieën in bestaande inzichten omtrent religieuze ervaring

4.1 Inleiding

In de voorgaande hoofdstukken is uiteengezet op welke wijze de begrippen religieuze ervaring en affectiviteit zijn geconceptualiseerd en met elkaar in verband gebracht. Uit de opvattingen over religieuze ervaring blijkt dat affectiviteit (hier gebruikt als overkoepelend begrip voor gevoelens, emoties en stemmingen) een belangrijke rol wordt toegekend in het proces van religieuze ervaring. De status van die affectiviteit is echter niet geheel probleemloos: zo moest James (1902) zich krachtig verzetten tegen de opvatting dat lokalisering van de bron van de religieuze ervaring in gevoelens de waarde van religieuze ervaring zou doen verminderen en beschouwt Weima (1981) de emotionele kleuring van de religieuze relatie als zo specifiek dat die moeilijk te beschrijven is. En zo zijn voor de meeste auteurs gevoelens entiteiten waar men niet om heen kan, maar die tegelijk de religieuze ervaring enigszins problematisch maken. In de opvattingen van veel auteurs staat affectiviteit immers vaak voor subjectiviteit, non-rationaliteit, verstoring en onbeheerstheid.

Aanleiding tot ons onderzoek is de veronderstelling dat de status van affectiviteit minder problematisch kan zijn indien men de moderne emotietheorieën als uitgangspunt neemt. In hoofdstuk 3 zijn deze moderne emotietheorieën beschreven. De moderne emotietheorieën behoren tot de 'mainstream' in het denken over emoties en belichamen een wijziging in deze denklijn die verstrekkende gevolgen heeft voor de status van emoties in het ervaringsproces.

Uit de analyse van de conceptualisering van het begrip religieuze ervaring in de huidige godsdienstpsychologie (hoofdstuk 2) blijkt dat in de theorieën over religieuze ervaring de moderne emotietheorieën nauwelijks verdisconteerd worden. Vergote (1987) refereert weliswaar aan Arnold die aan het begin stond van de moderne emotietheorieën, maar verwerkt het bij Arnold (en in de latere emotietheorieën) fundamentele begrip "appraisal" niet in zijn affectiviteitsopvatting. De vraag die in dit hoofdstuk beantwoord dient te worden luidt of de inpassing van moderne emotietheorieën (die overigens buiten enige religieuze context zijn ontwikkeld) in de bestaande inzichten in het proces van religieuze ervaring de rol van affectiviteit kan verhelderen en, als gevolg, beter onderzoekbaar kan maken. Voor de beantwoording van deze vraag wordt

eerst een definiëring van emotiebegrippen (affectiviteit, gevoelens, emoties etc.) overeenkomstig de moderne emotietheorieën geformuleerd, zodat de bestaande theorieën over religieuze ervaring op het punt van de rol van affectiviteit beter onderling vergelijkbaar worden. Vervolgens wordt van elk van de kernthema's uit de moderne emotietheorieën die in hoofdstuk 3 zijn onderscheiden, zoals cognitiviteit, rationaliteit, intentionaliteit en motivatie, nagegaan of, en zo ja, hoe deze opgenomen kunnen worden in de theorieën over religieuze ervaring. Als leidraad dient hiervoor de samenvattende beschouwing over religieuze ervaring (en affectiviteit) zoals die aan het einde van hoofdstuk 2 is weergegeven.

De conclusies aan het einde van dit hoofdstuk zullen tweeledig zijn. Van groot belang is dat enerzijds zal blijken dat op een aantal punten de moderne emotietheorieën inderdaad adequate concepten bieden om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring te beschrijven. Een nevenconclusie is dat anderzijds erkend moet worden dat met behulp van de moderne emotietheorieën de relatie tussen affectiviteit en religieuze ervaring nog niet geheel bevredigend beschreven kan worden. Voor een deel van de religieuze ervaring kan de rol die affectiviteit hierin speelt niet beschreven worden met behulp van de moderne emotietheorieën. Het gaat dan overigens met name om andere vormen van affectiviteit dan emoties.

4.2 Definiëring van begrippen op het gebied van de affectiviteit

In hoofdstuk 2 hebben we twee aspecten van religieuze ervaring onderscheiden: de religieuze context waarbinnen de religieuze ervaring plaatsvindt en het affectiviteitsaspect van de religieuze ervaring. Het gaat daarbij om een affectiviteit die ten grondslag ligt aan de religieuze ervaring, een affectiviteit die deze religieuze ervaring begeleidt en een affectiviteit die resultaat kan zijn van religieuze ervaring. In de bestaande inzichten over religieuze ervaring wordt affectiviteit met deze drie elementen een belangrijke rol toegedacht in het proces van religieuze ervaring. In het volgende zal een omschrijving worden gegeven van begrippen die onder het overkoepelende begrip affectiviteit vallen. In voorkomende gevallen wordt voor die definiëring verwezen naar Frijda (1988), wiens boek over de emoties als standaardwerk op dit gebied is gaan gelden, en die in hoofdstuk 3 reeds in verband met verschillende karakteristieken van de moderne emotietheorieën uitgebreid aan de orde is geweest.

Affectiviteit is het overkoepelende begrip waaronder verschillende verschijnselen begrepen worden. *Affectieve gevoeligheid* is een afgeleide van de affectiviteit en te omschrijven als de mogelijkheid tot het ontwikkelen van emoties, gevoelens of stemmingen. Affectieve gevoeligheid is de eigenschap die mensen in zekere mate ontwikkeld dienen te hebben om emoties te kunnen vertonen. Affectieve gevoeligheid staat aan het begin van het affectieve proces, en dient voldoende gedifferentieerd te zijn om het affectieve proces uiteindelijk uit te laten monden in emoties of gevoelens. Overigens is affectieve gevoeligheid normaal gesproken voldoende ontwikkeld, het gaat niet om een bijzondere eigenschap. Gebrek aan affectieve gevoeligheid betekent dat er sprake is van een onvoldoende ontwikkeling of van een pathologisch verschijnsel. Het begrip affectieve gevoeligheid wordt gehanteerd als een term die de per individu verschillende emotionele 'capaciteit' beschrijft. Hoewel het begrip als zodanig niet voorkomt bij Frijda (1988) die een overzicht levert van onderzoek naar en theorieën over emoties wijst Frijda er wel op, dat emoties voor een deel met patronen hebben te maken die aangeboren of zich eigen gemaakt zijn: "intuïtieve verbanden spelen waarschijnlijk een zeer belangrijke rol in de ontwikkeling van emotioneel gedrag" (Frijda, 1988, p.119).

Stemmingen zijn belevingstoestanden in het affectieve proces die ten grondslag liggen aan emoties of een na-effect vormen van emoties. In termen van gedrag zijn stemmingen "activiteitsconfiguraties die niet specifiek op één object of gebeurtenis gericht zijn, maar die zich min of meer vluchtig nu eens aan het ene, dan weer aan het andere object hechten; of het zijn soortgelijke configuraties die gemakkelijk worden opgewekt door een verscheidenheid van relatief onbelangrijke gebeurtenissen" (Frijda, 1988, p.71). Een stemming is als affectieve toestand relatief duurzaam van aard. Bij stemmingen is er geen sprake van een beroep ("appel") dat vanuit de situatie op het subject wordt gedaan. De "actietendens" die uit een stemming voortvloeit "betreft meer een gerichtheid op of afwending van de omgeving in het algemeen, dan een specifiek object of een specifieke gebeurtenis. Er is bijvoorbeeld een algemene toename of afname in interesse, of een makkelijk geprovoceerde bereidheid voor agressieve reactie." (Frijda, 1988, p.266). Stemmingen, die ook veroorzaakt kunnen worden door o.a. de lichamelijke toestand of farmaca (Frijda, p.303), kleuren de waarneming van de werkelijkheid. Affectieve gevoeligheid vertoont weliswaar overeenkomsten met stemmingen maar is uiteindelijk toch van andere aard. Bij het begrip affectieve gevoeligheid gaat het meer om een eigenschap die een persoon in een bepaalde mate heeft. Men is meer of minder goed in staat tot de ontwikkeling van emoties. Met het begrip stemmingen wordt een affectieve toestand bedoeld, waaruit zich een bepaalde emotie kan

ontwikkelen. Een stemming kan leiden tot een bepaalde emotie. Om die verschillende aspecten recht te doen kunnen de begrippen 'affectieve gevoeligheid' en 'stemming' dan ook niet door elkaar worden vervangen.

Een *emotie* wordt door Frijda omschreven als een verandering in activatie in ruime zin, d.w.z. verandering in de bereidheid tot gedrag, in de intentionele bereidheid (Frijda, 1988, p.106). De emotie als "verandering in actiebereidheid" (Frijda, p.493) kan zowel een verandering in intensiteit, als een verandering in kwaliteit betekenen. De beleving van de emotie bestaat uit drie verschillende aspecten: "bewustzijn van het appèl, bewustzijn van autonome arousal¹ en bewustzijn van actiebereidheid" (Frijda, 1988, p.270). De (verandering in) actiebereidheid wordt ervaren als "gemotiveerd of veroorzaakt door situaties die getaxeerd worden als relevant, urgent en betekenisvol met betrekking tot manieren om er mee om te gaan; de situaties grijpen het object aan, en grijpen hem lichamelijk" (Frijda, 1988, p.270). Een emotie is de meest afgeronde vorm van affectiviteit, beginnend met het waarnemen van een (stimulus)situatie via appraisal uitlopend in gedrag dat gericht is op verandering of handhaving van de relaties met de omgeving.

Een "*gevoel*" (door Frijda (p.194) tussen aanhalingstekens geplaatst wanneer het gaat om gevoelens in de technische betekenis van elementen van de beleving; er wordt zo een onderscheid gemaakt met gevoelens die in principe dezelfde structuur hebben als emoties) is een "op zichzelf staande beleving met een evaluatief karakter" (Frijda, 1988, p.258). Een "gevoel" is de ervaren relevantie van gebeurtenissen en daarin meer een eigenschap van het subject dan van het object. "Gevoelens" hoeven niet overeen te komen met of te leiden tot (emotioneel) gedrag. Wanneer de evaluatie echter "manifest wordt in de oproep voor actie of de uitlokking van een actietendens" (Frijda, p.258), is er geen sprake meer van "gevoel" maar van emotie. "Gevoelens" begeleiden de waarneming van de gebeurtenis. Het gaat daarbij puur om de aanvaarding of afwijzing van die gebeurtenis. Een emotie impliceert dat een belang is geraakt en dat een actie of een verandering van actiebereidheid wenselijk is. "Gevoel"

¹In aansluiting op de literatuur onderscheidt Frijda (1988, p.138) drie categorieën fysiologische arousal. Ten eerste kan er sprake zijn van autonome reacties (betreft de werking van het autonome zenuwstelsel). Ten tweede zijn er de veranderingen in de hormoonafscheiding. Ten derde kunnen er reacties binnen het somatisch zenuwstelsel optreden (zichtbaar bijv. in een EEG). Behalve deze drie soorten reacties kunnen er veranderingen optreden in de chemische samenstelling van vloeistoffen in het lichaam en in de activiteit van de willekeurige spieren die betrokken zijn bij de ademhaling, de algemene spierspanning en de overte beweging.

is "slechts" een bewustzijn van het feit dat het functioneren versterkt of belemmerd wordt.

Een *gevoel* (zonder aanhalingstekens) heeft dezelfde structuur als een emotie, met uitzondering van het punt van actiebereidheid. In het geval van gevoelens dringt de actietendens niet werkelijk op actie aan (Frijda, p.265). De actietendens strijdt bij een gevoel niet om stuurvoorrang, zoals het wel doet bij emoties. "Een gevoel bestaat uit bewustzijn van het appèl, plus de anticipatie dat een bepaalde actiebereidheid zal ontstaan wanneer de situatie urgent wordt. Er bestaan met andere woorden belevingstoestanden die op emoties lijken, maar waarin de verandering van actiebereidheid virtueel is en zich meer afspeelt binnen het domein van de verbeelding of van weten. De hedonische kwaliteit kan echter ook in deze ervaringen zeer sterk aanwezig zijn, evenals de stuurvoorrang in het denken - dat wil zeggen in de preoccupatie" (Frijda, 1988, p.265). Wanneer de neiging om actie te ondernemen wel dominant wordt groeit het gevoel uit tot een emotie. Gevoelens kunnen verwijzen naar het bevredigd of onbevredigd zijn van belangen, zoals gevoelens van eenzaamheid of onzekerheid. Overigens kunnen de hedonische kwaliteiten, de lust- en onlustervaringen wel heel sterk aanwezig zijn in gevoelens. Gevoelens kunnen zich dus ontwikkelen tot emoties, maar het omgekeerde is ook mogelijk: emoties die getransformeerd worden in gevoelens. Deze transformatie kan tot stand komen door een proces dat door Frijda "reflexieve besturing" wordt genoemd: "het reflecteren, bespiegelen van de actietendens in plaats van het ondergaan ervan" (Frijda, 1988, p.265).

Hartstochten bevinden zich volgens Frijda "op het raakvlak tussen emoties en langer aanhoudende psychologische verschijnselen die eveneens worden opgewekt door een bepaalde overeenstemming of discrepantie tussen een gewenste toestand en de werkelijke toestand, maar die niet tot een verandering in actiebereidheid leiden" (Frijda, 1988, p.114). De structuur van hartstochten verschilt nauwelijks van die van emoties. Het verschil tussen emoties en hartstochten bestaat hierin, dat bij hartstochten de bijbehorende acties spontaan plaatsvinden, er hoeft geen sprake te zijn van een daadwerkelijke confrontatie met de gebeurtenis (Frijda, p.115). Een voorbeeld van een hartstocht vormt een diep verdriet in iemands leven. In het dagelijkse leven treden dan voortdurend allerlei andere emoties op, terwijl dat verdriet toch steeds aanwezig is en de kop opsteekt. "Emoties zijn actietendensen, hartstochten zijn doelen" (Frijda, p.115), en wel doelen met een grote relevantie. In meer traditonele opvattingen worden hartstochten nogal eens in één adem genoemd met driften.

Wanneer deze terminologie wordt ingepast in bestaande opvattingen van religieuze ervaring, zoals die aan het einde van hoofdstuk 2 zijn samengevat, ontstaat het volgende beeld. De affectiviteit die voorwaarde is voor religieuze ervaring is de affectieve gevoeligheid, een eigenschap die per individu in verschillende mate en verschillende vorm is ontwikkeld. Als de affectieve gevoeligheid in bepaalde mate ontwikkeld is, kan dat resulteren in een bepaalde stemming. Deze stemming kan tot een openheid voor contact met een (transcendente) werkelijkheid leiden. Dit contact gaat gepaard met een vorm van affectiviteit². Deze vorm van affectiviteit kan echter ook uit "gevoelens" bestaan. Deze affectiviteit kan uitmonden in volledige emoties, die daadwerkelijk tot acties leiden: uit eerbied knielen, met liefde handelen, hoopvol bidden. Daarnaast bestaat de mogelijkheid dat religieuze ervaring niet tot (volledige) emoties leidt, maar slechts tot gevoelens. De situatie wordt dan wel als appelerend ervaren, maar men voelt zich niet daadwerkelijk gedrongen tot acties. De affectiviteit kan echter ook de vorm behouden van "gevoelens", die het gehele proces van religieuze ervaring begeleiden. "Gevoelens" zijn de ervaren relevantie van de gebeurtenis. Tijdens het gehele affectieve proces van religieuze ervaring (en ook daarbuiten overigens) vindt voortdurend waarneming plaats. Voortdurend treedt er confrontatie met de (religieuze) werkelijkheid of een specifieke gebeurtenis op, hetgeen gepaard gaat met evaluatie van die situatie. De stroom van taxaties van relevantie gaat ononderbroken voort. Behalve de overeenkomst in structuur tussen religieuze ervaringen en emoties speelt affectiviteit (als overkoepelend begrip dat zowel emoties, gevoelens etc. omvat) op drie manieren of momenten in het proces van religieuze ervaring een rol: (1) een voldoende gedifferentieerde affectiviteit vormt een voorwaarde voor het proces van religieuze ervaring, (2) het gehele proces van religieuze ervaring wordt begeleidt door "gevoelens", en (3) religieuze ervaring kan tot uitdrukking komen in (religieuze) emoties en gevoelens.

Tot dusver hebben we uitsluitend de terminologie van de moderne emotietheorieën toegepast op de bestaande theorieën over religieuze ervaring. In het volgende zal de inhoud van de moderne emotietheorieën gerelateerd worden aan de inzichten omtrent religieuze ervaring. Dit zal gebeuren aan de hand van de volgende kernthema's uit die theorieën: cognitiviteit, rationaliteit, intentionaiteit, emoties en hun object en motivatie. Deze kernthema's zijn reeds in

²Vergote (1987, p.157) kent aan deze vorm van affectiviteit het adjectief 'begerend' toe. Vergote lijkt hiermee uitdrukking te geven aan de mate waarin deze affectiviteit driftmatig is en de persoon kan beheersen.

hoofdstuk 3 bij de bespreking van de moderne emotietheorieën uitgebreid aan de orde geweest. In dit hoofdstuk zullen daar alleen nieuwe aspecten aan worden toegevoegd voorzover van belang voor de verhouding tussen emoties en religieuze ervaring.

4.3 Cognitiviteit

In hoofdstuk 3 is bij de bespreking van de moderne emotietheorieën o.a. naar voren gekomen dat emoties cognitief van aard zijn. In deze paragraaf sluiten we aan bij twee aspecten van die cognitiviteit van emoties, namelijk appraisal en waarden.

4.3.1 Appraisal

Een belangrijk element in de moderne emotietheorieën vormt het begrip "appraisal". Arnold (*Emotion and personality*, 1960) behoorde tot de eersten die het belang van "appraisal" in het emotieproces benadrukten. Sindsdien wordt "appraisal" vrij algemeen als een belangrijke factor in het emotieproces beschouwd. Volgens Arnold moet de directe waarneming, de "sensation", aangevuld worden met een vorm van appraisal voordat de waarneming kan leiden tot actie (Arnold, 1960, vol.II, p.33). Appraisal is een proces van evalueren en van het vergelijken van sensorische indrukken met bijvoorbeeld geheugeninhouden. Appraisal is de term voor de cognitieve processen die bepalen welke gebeurtenissen of situaties emotioneel zijn. Andere gangbare termen die hetzelfde aanduiden zijn 'taxatie' en 'stimuluscodering' (Frijda, 1988, p.282). Appraisal kan gedurende een bepaalde tijd plaatsvinden. Maar als iets eenmaal geëvalueerd is, volgt onmiddellijk en automatisch de ervaring van positieve of negatieve waardering. De uitkomst van de appraisal, of het taxatieproces wijst uit of de situatie zodanig een beroep doet op de persoon dat tot actie moet worden overgegaan. Uit de evaluatie van de situatie moet blijken of de situatie leidt tot een emotie of niet. "The intuitive appraisal of something touched or tasted is the immediate reaction to the effect of this thing on us, even before it can be identified" (Arnold, 1960, vol.II, p.54). Appraisal is een functie waar men zich van bewust kan zijn (zeker als het appraisalproces langere tijd in beslag neemt), maar die ook volkomen onbewust kan blijven. Gewoonlijk leidt perceptie tot een onmiddellijke intuïtieve appraisal die automatisch uitmondt in een emotie. Appraisals of, in termen van Frijda, taxaties

variëren op verschillende manieren. Frijda (1988, p.218 e.v.) verdeelt het appèl van de situatie in drie componenten: kerncomponenten, contextcomponenten en objectcomponenten. De kerncomponenten bepalen of de situatie als emotioneel wordt ervaren of niet, d.w.z. of de situatie emotioneel relevant is. Het vaststellen van de kerncomponenten is de primaire taxatie (of appraisal). De contextcomponenten bepalen om welk soort emotie het gaat. Hierbij gaat het om de "relevantie voor actie" en om de mogelijkheden die de persoon heeft om op de situatie te reageren: maakt de context het handelen met betrekking tot de situatie moeilijk of makkelijk. Het vaststellen van de contextcomponenten vormt de secundaire taxatie. De objectcomponenten tenslotte bepalen de aard van het emotionele object.

Los van de mogelijke verdelingen van de appraisal in verschillende dimensies is van belang dat vanaf het werk van Arnold de actieve rol van het waarnemende en waarderende subject centraal is gebleken. Emoties hebben kennelijk te maken met de wijze waarop wij gebeurtenissen cognitief ordenen, evalueren en structureren. Emoties impliceren een actief en intelligent verwerkingsproces. Het doel van appraisal is dat de situatie gewijzigd kan worden en wel zodanig dat die situatie meer in overeenstemming met onze wensen, ons wereldbeeld en onze mogelijkheden is. Waar sprake is van emoties, gaat het steeds om een evaluatief oordeel. Dit oordeelsmoment maakt dat emoties intelligente ervaringen zijn en over een eigen rationaliteit beschikken. Zoals het menselijk denken en handelen georiënteerd is op redenen, normen en regels, zo is ook het emotioneel functioneren gebaseerd op een (rationeel) proces van appraisal.

Appraisal is het taxeren en evalueren van de waargenomen situatie of gebeurtenis. Via dit taxatieproces wordt de situatie beoordeeld en vergeleken met de door het subject gewenste situatie. Frijda koppelt in zijn emotietheorie de beoordeling van de situatie aan de belangen van het subject. "De belangrijkste stelling (...) is dat emoties voortkomen uit de confrontatie tussen een gebeurtenis en een belang waarvoor die gebeurtenis relevant is en waaraan ze haar emotionele uitwerking ontleent" (Frijda, 1988, p.348). Een belang beschrijft Frijda als "een dispositie om te wensen dat een bepaald soort situatie zich voordoet of niet voordoet" (Frijda, p.350). Belangen zetten de persoon ertoe aan om bepaalde bevredigingen te zoeken, of bepaalde confrontaties uit de weg te gaan. "Belangen zijn disposities die bepaalde gebeurtenissen tot bevredigende of ergernis opwekkende instanties maken, tot positieve of negatieve bekrachtigers, voor het individu of voor de soort in zijn geheel" (Frijda, p.350). Belangen vormen een criterium om de zich voordoende situatie aan te toetsen.

Frijda (p.353) maakt onderscheid tussen bronbelangen en oppervlaktebelangen. "Bronbelangen zijn belangen met bevredigingscondities die betrekking hebben op de toestand van het individu" (Frijda, p.353). Als voorbeelden van bronbelangen noemt Frijda veiligheid, sexuele bevrediging, belangen die te maken hebben met eigenwaarde en waardering van anderen, persoonlijke warmte en aandacht en het welzijn van anderen. Bij oppervlaktebelangen gaat het om bepaalde objecten en doelen. Als voorbeelden noemt Frijda (p.353) o.a. de liefde voor een bepaalde persoon en gehechtheid aan een bepaald stuk speelgoed. Volgens Frijda kan men stellen dat "oppervlaktebelangen zijn afgeleid van bronbelangen" (Frijda, p.353). Frijda (p.356) wijst erop, dat de intensiteit van een emotie samenhangt met de sterkte van het onderliggende belang: hoe sterker het belang, hoe intenser de emotie.

Eén van de bronbelangen die door Frijda (1988, p.369) nader besproken wordt, betreft de *waarden*. Waarden hangen volgens Frijda samen "met voorkeuren voor wat 'hoort' en wat niet hoort" en "hebben betrekking op toestanden waarbij het subject zelf niet, of niet noodzakelijk, betrokken is". In de theorie van Frijda kunnen waarden uitgroeien tot belangen³. Onder de voorbeelden van waarden die Frijda (p.369) noemt zijn rechtvaardigheid, vrijheid, respect voor menselijke waardigheid en geloof in een bepaalde god (of politieke doctrine). Aantasting van waarden roept volgens Frijda een felle reactie op dan wanneer het een persoonlijke aangelegenheid betreft. Het heftige karakter van die waardegebonden emoties is volgens Frijda waarschijnlijk te wijten aan "een besef van sociale steun of van bovenpersoonlijke rechtvaardiging" (Frijda, p.369).

4.3.2 *Waarden en waarderingstheorie*

In het verband van ons onderzoek naar de rol van emoties in de religieuze ervaring willen we in het kader van waarden tevens het werk van Hermans (1974, 1981, 1985, 1995) bespreken. Zijn theorie over waarden en waardegebieden en met name de door Hermans ontwikkelde zelfconfrontatiemethode is

³Frijda presenteert dat niet als een proces waar het subject actief invloed op uitoefent. Buiten de psychologie wordt daar wel aandacht aan besteed. Zo kan er in de beleving van spiritualiteit sprake zijn van inoefening van religieuze waarden (zie Steggink, 1985, p.14). Bij inoefening gaat het dan om het zich eigen maken -methodisch en gedisciplineerd- van de grondinspiratie, waardoor de beleefde spiritualiteit zich verdicht. Via de waarden wordt spiritualiteit zo tot een proces dat de gehele persoon omvormt.

door Gerritsen (1984) gebruikt in een onderzoek naar religieuze ontwikkeling. Hermans (1981, dl.I, p.7) gaat in zijn theorie over persoonlijkheid en waardegebieden uit van een samenstelling van de ervaring uit waardegebied, affect en gedrag. Deze drie elementen hebben binnen het ervaringsproces een open relatie met elkaar: het waardegebied bemiddelt als het ware tussen affecten en gedragingen. De waardegebieden geven aan wat de inhoud van de ervaring is, wat wordt ervaren. Een waardegebied is datgene wat iemand belangrijk vindt. De wijze waarop de waardegebieden ervaren worden, wordt bepaald door het affectieve leven. Een waardegebied is principieel onaf: de persoon kan bepaalde dingen meer of minder belangrijk gaan vinden, andere zaken kunnen slechts gedurende een bepaalde periode in het leven van belang zijn. Affect en waardegebied zijn wederzijds op elkaar betrokken: het affect is gerelateerd aan belangrijke aspecten van de leefwereld (waardegebieden) en de waardegebieden ontleen op hun beurt hun relevantie aan het affectleven. De kloof tussen subject en object wordt volgens Hermans overbrugd door affect en waardegebied als twee kanten te zien van het ervaringsproces.

Hermans beschouwt de persoonlijkheid als historische idee. In navolging van Merleau-Ponty noemt Hermans de persoonlijkheid tijdelijk en ruimtelijk gesitueerd. Hij bedoelt daarmee dat de mens zich niet kan losmaken van de plaats die hij of zij op een bepaald moment inneemt in een bepaalde omstandigheid. De persoonlijkheid is gesitueerd, tijdelijkheid en ruimtelijkheid raken het wezen van de persoonlijkheid. De persoonlijkheid is niet los te maken van datgene waarop ze tijdelijk en ruimtelijk intentioneel gericht is. Gevoelens nu verschaffen volgens Hermans (1974, p.33) "informatie aangaande de dingen waarmee we in ons gesitueerd zijn geconfronteerd worden". Dit is informatie in de zin van "informatie die als belangrijk wordt ervaren voor ons bestaan op een bepaald moment in het ervaringsproces". Gevoelens worden door Hermans cognitief opgevat "als gevoelens die zich verhouden t.o.v. iets, waarbij de gevoelens in staat zijn bepaalde aspecten van de situatie te onthullen in de betekenis die ze voor de betreffende persoon hebben op een bepaald moment in zijn gesitueerd zijn" (Hermans, 1974, p.34). Gevoelens, die ook als geheel patroon van affectieve reacties kunnen voorkomen, geven uitdrukking aan de persoonlijke betekenis van de situatie voor de persoon, aan datgene wat gewaardeerd wordt. Er is sprake van affectieve betrokkenheid bij datgene wat voor de persoon van belang is (Hermans, 1981, dl.I, p.21). Deze affectieve betrokkenheid resulteert volgens Hermans (1981, dl.I, p.21) "uit de aard van de interpretatie die in het waardegebied ligt besloten". Het waardegebied zegt iets over de relatie tussen de persoon en de situatie en de betekenis die daaraan door de persoon wordt gegeven. De affecten die opgeroepen worden kunnen

onderling sterk verschillen, maar onthullen bijeen genomen (verschillende aspecten van) het waardegebied.

Hermans (1985, hfst.1) onderscheidt twee fundamentele motieven in de persoonlijkheid, het Z motief en het A motief. Deze motieven noemt Hermans (1985, p.3) fundamenteel in de zin van latent (niet onmiddellijk zichtbaar, maar wel richtinggevend aan het waarderingsleven), duurzaam aanwezig en bij iedereen voorkomend. Het Z motief houdt in dat de persoon zichzelf als zelfstandig individu staande wil houden ten opzichte van de invloeden die op hem of haar inwerken, en dat de persoon erop gericht is een eenmaal verworven positie te handhaven en te versterken. Het A motief wil zeggen dat de persoon zoekt naar verbondenheid of eenheid met iets of iemand; de eigen persoon als afzonderlijk individu wordt ervaren als deel van een belangrijker geheel. Bij het Z motief staat de eigen persoon centraal, bij het A motief vormt de ander of het andere het centrum van betrokkenheid. Het Z motief is het streven naar zelfbevestiging, zelfexpansie en zelfverdediging. Dit gaat gepaard met pogingen om invloed uit te oefenen op de omgeving, verworven invloed in stand te houden en invloed te versterken. Het Z motief wordt gekenmerkt door het streven naar autonomie en naar het verwerven van een eigen positie in de sociale en maatschappelijke verhoudingen. Er wordt gestreefd naar erkenning van eigen kwaliteiten en capaciteiten. Voorbeelden van affecten die bij het Z motief horen zijn eigenwaarde, krachtige invloed op de situatie, zelfverzekerdheid en trots. Het A motief is bewogenheid ten opzichte van de ander. Er wordt gezocht naar deelgenootschap met de ander waarbij de eigen persoon ervaren wordt als deel van een geheel dat de persoon in belangrijkheid overstijgt. Het verlangen met de ander een eenheid te vormen uit zich in een hoge mate van openheid en ontvankelijkheid voor die ander. Bij het A motief is sprake van zelfovergave en van een houding van dienstbaarheid. Voorbeelden van A motieven zijn zorgzaamheid, liefde, tederheid en intimiteit. Zoals reeds gezegd bevinden het Z motief en het A motief zich op latent niveau, ze zijn niet direct zichtbaar of onmiddellijk kenbaar. Op manifest niveau komen ze tot uitdrukking in de concrete en specifieke waardegebieden van de persoon. De beide motieven kunnen elkaar aanvullen, maar kunnen ook met elkaar conflicteren. De A en Z motieven geven structuur aan de persoonlijkheid als geheel en geven richting aan het functioneren. De affecten die bij het Z motief horen en de affecten betrokken op het A motief kunnen beide als positief of negatief worden gezien. Het proces van inwerking van de Z en A motieven op het affect- en waarderingsleven noemt Hermans (1985, p.36) motivatie. De motieven vormen geen instantie waaraan de persoon onderworpen is, en zijn ook geen "innerlijke mechanismen of determinanten die op

onpersoonlijke wijze in de psyche functioneren" (Hermans, 1985, p.163). De motieven bestaan niet los van de persoon. De motieven zijn nadrukkelijk *persoonlijke* motieven. Hiermee bedoelt Hermans dat motieven (deels) opgevat kunnen worden als personen, nl. in de zin dat ze "doordrongen zijn van de doelgerichte activiteit van de zelfstandige mens". De motieven bepalen niet de persoon, maar de persoon "personaliseert ze vanuit zijn zelforganiserende activiteit" (Hermans, 1985, p.164).

De zelfconfrontatiemethode die door Hermans is afgeleid van zijn waarde-ringstheorie is door Gerritsen (1984) gebruikt om een religieuze training te evalueren in termen van religieuze ontwikkeling. De zelfconfrontatiemethode leent zich er goed voor in godsdienstpsychologisch onderzoek gebruikt te worden (Gerritsen, p.23). De methode sluit namelijk aan bij de motivatie van de religieus georiënteerde persoon, heeft oog voor de tijdsdimensie van het ervaringsproces en verloopt via het begrippenstelsel van het subject.

Religieuze ontwikkeling betreft volgens Gerritsen (p.8) het proces van religieuze ervaring. Dit proces kan veranderen in interactie met de situatie, en via dit proces richt de persoon zich op een als goddelijk gedefinieerd object, via symbolisering. Bij het proces van religieuze ervaring gaat het volgens Gerritsen (ook) om een zingevingproces: de persoon ervaart zijn bestaan niet meer als vanzelfsprekend, het gangbare referentiekader voldoet niet meer en wordt vervangen door een religieus referentiekader. Fundamentele voorwaarden voor religieuze ervaring zijn volgens Gerritsen (p.78) "relativering van het gangbare en vanzelfsprekende referentiekader" en "rolovername en -opname (al of niet gegeneraliseerd)". Deze laatste voorwaarde stoelt op de rollentheorie van Sundén die in hoofdstuk 2 reeds ter sprake is gekomen.

In het verband van de relativering van het gangbare referentiekader kan tevens op het werk van Van der Lans gewezen worden. Van der Lans (1984, p.43 e.v.) wijst nl. in een verhandeling over de functie van het symbool in de liturgie op de opvatting van Geertz (1966) over de rol van rituelen en symbolen. Volgens Geertz (Van der Lans, p.43) actualiseert het ritueel bij de deelnemers het religieuze perspectief. Dat wil zeggen dat deelname aan een ritueel mensen losmaakt van het alledaagse; het ritueel doet de werkelijkheid waarnemen vanuit een 'hogere waarheid', vanuit een religieus perspectief. In het ritueel krijgt het dagelijkse gebeuren een ander gezicht, "nieuwe betekenissen worden zichtbaar en nieuwe mogelijkheden om met dingen en situaties om te gaan" (Van der Lans, 1984, p.44). Dit vindt plaats door symbolen, die de wereld een religieuze betekenis geven. Het alledaagse referentiekader maakt plaats voor een religieus referentiekader. Het religieuze referentiekader wordt door Gerritsen (1984, p.79/80) tegenover het "profane" (alledaagse, domi-

nante) referentiekader gezet. Het religieuze referentiekader wordt volgens Gerritsen gekenmerkt door receptiviteit. Het omvat persoonlijke, rationele waarden zoals vertrouwen, geloof, hoop, liefde en eerbied en heeft zodanige "diepte" dat ook de dialectische spanning tussen verbondenheid en afstand wordt omvat. Het religieuze referentiekader kent bovendien een analoge, non-verbale informatieverwerking die gebruik maakt van beelden en symbolen. In het religieuze referentiekader is verder volgens Gerritsen (p.80) sprake van een doorbreking van het vanzelfsprekende, "wijzen de dingen boven zichzelf uit", en staan subject en object in een dynamische spanningsverhouding. Het subject is zowel cognitief als affectief betrokken en staat als gehele persoonlijkheid in relatie tot de samenhang der dingen, tot God en tot zijn levensgeschiedenis in de context van de religieuze traditie. Het religieuze referentiekader wordt -relaterend aan het voorgaande- kortom gekenmerkt door A motieven (hoewel de Z motieven, zij het op het tweede plan, niet geheel kunnen ontbreken).

Uit het onderzoek van Gerritsen zijn enkele opvallende zaken te concluderen met betrekking tot affectiviteit en (ontwikkeling van) religieuze ervaring. Zo is o.a. gebleken dat de affectieve kwaliteit van religieuze waardegebieden⁴ niet hoger is dan van niet-religieuze waardegebieden (Gerritsen, 1984, p.180). Ook de inhoudelijke relevantie van religieuze gebieden is niet groter dan van niet-religieuze gebieden. De conclusie van Gerritsen met betrekking tot deze parallelle is, dat het religieuze niet los staat van het 'gewone' leven. Overigens constateerde Gerritsen (p.181) wel een andere dichotomie, nl. die tussen autonomie en profane waardegebieden enerzijds, en receptiviteit of affectieve ontwikkeling en religieuze waardegebieden anderzijds. Deze optredende dichotomie is een bevestiging van de veel voorkomende opvatting, die profane, seculiere ervaring in verband brengt met een beheersende werkelijkheidsbenadering, en religieuze ervaring met een receptieve werkelijkheidsbenadering⁵.

⁴Voorbeelden van religieuze waardegebieden zijn vertrouwen, geloof, eerbied, dankbaarheid, overgave en verantwoordelijkheid.

⁵Te denken valt aan het begrip "beschouwelijkheid" bij Derkse (1993). Derkse noemt een aantal elementen van beschouwelijkheid. In de eerste plaats is sprake van een passieve factor, nl. ontvankelijkheid. In de tweede plaats heeft deze ontvankelijkheid echter ook een actieve component, ze vereist aandacht en gecultiveerde openheid. Daarnaast is essentieel de nadruk op de nutteloosheid van de beschouwelijkheid. Het gaat bij beschouwelijkheid om toewending naar de werkelijkheid. De beschouwing wordt gevoed door een externe en heteronome bron: een schilderij, muziek etc.

Waarden en appraisal ingepast in opvattingen over religieuze ervaring

In de bestaande theorieën over religieuze ervaring worden de begrippen appraisal en/of taxatie niet gebruikt. Er wordt dan ook slechts sporadisch (en dan nog vaak impliciet) verwezen naar auteurs van moderne emotietheorieën zoals Frijda of Solomon.

Op grond van de moderne emotietheorieën kan gesteld worden dat waar sprake is van emoties, steeds een evaluatief oordeel in het geding is. Emoties hebben te maken met de wijze waarop we gebeurtenissen cognitief ordenen, evalueren en structureren. Het gaat hier om appraisal en het onderscheiden van appraisal in het emotieproces heeft als consequentie dat het subject niet passief is en emotionaaliteit zich niet min of meer autonoom of buiten het subject om voltrekt. Het subject speelt een actieve, waarnemende en waarderende rol. In de bestaande opvattingen over religieuze ervaring speelt affectiviteit een rol gedurende het gehele proces van religieuze ervaring; religieuze ervaring voltrekt zich in affectiviteit. Toch is de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring niet eenduidig: affectiviteit speelt nl. op drie verschillende wijzen een rol in het proces van religieuze ervaring. In de eerste plaats vormt affectiviteit een voorwaarde voor religieuze ervaring in de vorm van affectieve gevoeligheid en stemmingen. In de tweede plaats is religieuze ervaring als het ware een emotie: het object wordt waargenomen, is emotionerend en er gaat appèl van uit. In de derde plaats tenslotte wordt het gehele proces van religieuze ervaring begeleid door "gevoelens" en kan religieuze ervaring uitmonden in een religieuze emotie. Appraisal is aan de orde bij het aspect van waarneming van het object (situatie, gebeurtenis, stimulus). De toevoeging van het appraisal-concept levert -tenminste- twee zaken op. In de eerste plaats kan men met behulp van dit begrip greep krijgen op het proces tussen de waarneming (als sensatie) van het object en het emotionele gedrag. Daartussen zit nl. het actieve, waarderende subject dat allerlei cognitieve activiteiten ontwikkelt: primaire en secundaire taxatie van de situatie, waarbij de situatie gerelateerd wordt aan belangen, waarden, herinneringen etc. En als het proces zich dan voortzet en uiteindelijk uitmondt in emotioneel gedrag zijn blijkbaar die waarden en belangen aangesproken die voor het subject tellen, omdat hij of zij nu eenmaal in een bepaald (religieus) referentiekader zit, een bepaalde persoonlijke geschiedenis heeft of de taal heeft om de situatie te duiden als gerelateerd aan religieuze waarden. De situatie is emotioneel relevant (kern-component van de appraisal) en refereert aan de mogelijkheden van de persoon om met de situatie om te gaan (contextcomponenten van de appraisal). Beide componenten hangen ook weer samen met het referentiekader van

het subject, dat in dit geval van zodanige (religieuze) aard is dat waarneming en interpretatie van de situatie leiden tot affectieve religieuze ervaring. In de tweede plaats blijkt uit het begrip appraisal dat het onderdeel 'waarneming van het object' in het proces van religieuze ervaring geen onderdeel is dat losstaat van de affectiviteit. Affectiviteit speelt niet slechts een rol als verworping van de religieuze ervaring of als resultaat van de religieuze ervaring. Ook in de waarneming en interpretatie van het object is religieuze ervaring affectief van aard. Moderne emotietheorieën bieden met het begrip appraisal hiertoe een conceptueel raamwerk.

De stimulussituatie wordt in het taxatieproces (appraisal) gerelateerd aan verschillende factoren. Eén van die factoren wordt gevormd door de waarden die iemand hanteert. Waarden zijn in termen van Frijda "bronbelangen". Frijda tekent aan dat waardegebonden emoties vaak heftig van karakter zijn. Uit de beschrijving van de affectiviteit in religieuze ervaring zoals we in hoofdstuk 1 en 2 hebben besproken⁶, spreekt ook vaak een bepaalde heftigheid. Moderne emotietheorieën bieden via het concept appraisal een goede verklaring voor die heftigheid: de waardegebondenheid van de emoties die samenhangen met de religieuze ervaring. Een interessant zijpad vormt in dit verband de waarderingstheorie van Hermans: treedt religieuze ervaring eerder of intensiever op als een persoon gemotiveerd wordt door A motieven i.p.v. Z motieven, of: leidt religieuze ervaring tot verandering van Z motieven in A motieven⁷?

⁶Een ander typisch voorbeeld (dat buiten deze twee hoofdstukken is gebleven) vormt Underhill, die schrijft (1925, p.16): "We must not be afraid to admit that some of the experiences, actions, and conceptions which we find among the mystics were excessive and distorted; that they were sometimes affected by mistaken views both of divine and human nature, or attributed spiritual value to emotion of a lower kin. This is one reason why mysticism so greatly needs to be tested and corrected by the general good sense of the Church, and so often tends to extravagance when divorced from it".

⁷Augustinus geeft in zijn Belijdenissen grond aan de veronderstelling in deze vraag dat religieuze ervaring leidt tot een verschuiving van Z motieven naar A motieven: "Reeds was mijn ziel bevrijd uit de knagende zorgen van eierzuchtig streven, het geld verdienen, het rondrollen en krabben over de schurftplekken van mijn lusten, en reeds praatte ik tegen u, mijn roem en mijn rijkdom en mijn heil, mijn Heer en mijn God" (IX, 1) en "Daarbinnen in het binnenste is nog een ander kwaad, dat tot dezelfde soort van verzoeking behoort, waardoor zij opgaan in ijdelheid, die zichzelf behagen en ook niet er naar streven anderen te behagen, of mishagen en ook niet er naar streven anderen te behagen. Maar terwijl ze zichzelf behagen, mishagen ze U grotelijks, niet alleen, omdat ze wat niet goed is voor goed aanzien, maar ook ... (etc.)" (X, 39).

4.4 Rationaliteit

De taxatie (of appraisal) van het object maakt wezenlijk deel uit van de emotie. Uit die verbondenheid met het object vloeit ook rationaliteit als kenmerkend voor het emotieproces voort. Rationaliteit heeft betrekking op de relatie tussen emoties en het object, op de 'objectiviteit' van emoties. De rationaliteit ("appropriateness", geëigendheid) van emoties houdt in dat men redenen voor de emotie kan aandragen, dat de emoties met redenen te rechtvaardigen zijn. Daarmee zijn emoties objectief en vormen van rationeel en regelgeleid gedrag. Overigens kan de reflectie door het subject op de redenen die bestaan voor de emotie die emotie ook beïnvloeden. Wanneer een persoon zich zijn eigen boosheid realiseert, kan dat die boosheid flink doen afnemen. Emoties zijn rationeel, omdat het geen onverklaarbare krachten zijn die altijd de kop op kunnen steken. Emoties zijn oordelen, en met onze oordelen structureren wij de wereld. Emoties komen nooit van buitenaf de menselijke werkelijkheid binnen; integendeel, de mens aanvaardt zijn emotie, en bijgevolg is de emotie een geordende vorm van het menselijk bestaan. Een emotie is geen stoornis, maar heeft zin: de emotie betekent iets. Volgens De Sousa (1980, p.134-142) richten emoties de aandacht. Emoties zijn in termen van De Sousa (1980, p.141) ook zelfs ten dele aandachtspatronen. Om die reden kunnen emoties beschreven worden alsof ze het rationele proces leiden, of juist verstoren. In ieder geval hebben emoties macht over de rationele, cognitieve processen zoals aandacht en waarneming. Men kan dan ook aangesproken worden op zijn of haar emoties.

Met de rationaliteit van emoties hangt samen dat emoties iets zeggen over de 'buitenwereld'. We proberen de wereld door middel van emoties te veranderen, het object te transformeren. Het feit dat emoties de wijze beïnvloeden waarop de werkelijkheid zich voordoet en beoordeeld wordt, is met andere accenten ook beschreven door Stegge (1995). Stegge wijst in dit verband op de theorie van Bower. Volgens Bower's "influential network theory of affect" (Bower, 1981) beïnvloeden gemoedsstemmingen de sociale oordelen over de werkelijkheid in een richting die congruent is met de stemming. Mensen in een gelukkige gemoedstoestand geven meer positieve sociale oordelen, en van mensen in een negatieve gemoedstoestand zijn de sociale oordelen meer negatief. De stemming functioneert als een perspectief dat de persoon hanteert om binnenkomende sociale informatie te verwerken. Dit effect is overigens ook afhankelijk van de context waarbinnen het oordeel plaatsvindt (Stegge, 1995, p.21). Contextuele variabelen, zoals onderlinge gelijkheid van verschillende situaties, relevantie van de beoordelingstaak etc., zijn van invloed op de kracht

waarmee stemmingen oordelen beïnvloeden. Bovendien is het effect van de stemming afhankelijk van de "processing style" die de persoon hanteert om met de informatie om te gaan (Stegge, p.32 e.v.). Indien er reeds een duidelijk oordeel bestaat kan dat vanuit het geheugen opgeroepen worden ("direct access strategy"); als de persoon een bepaald oordeel als doel voor ogen heeft zal hij selectieve informatie zoeken om dat doel te bereiken ("motivated processing strategy"); wanneer gedetailleerde verwerking van relevante informatie achterwege wordt gelaten zal een oordeel op een simpeler manier en met minder inspanning gezocht worden ("heuristic processing strategy"); en wanneer de situatie zodanig is dat veel informatie vereist is om tot een goed oordeel te kunnen komen zal alle nieuwe relevante informatie in het oordeel betrokken worden ("substantive processing strategy"). In het geval van "motivated processing strategy" speelt dan een belangrijke rol dat de persoon de negatieve stemming zo veel mogelijk wil verminderen. Door dit mechanisme (zgn. "mood repair" in het geval van een negatieve stemming) wordt de invloed van een negatieve stemming ten opzichte van de werkelijkheid verminderd ten gunste van een positieve stemming. Bovendien is gebleken (Stegge, p.30) dat een positieve gevoelstoestand het hanteren van heuristische strategieën bevordert, terwijl een negatieve gevoelstoestand eerder leidt tot het hanteren van een substantieve strategie. Duidelijk is in ieder geval, dat gevoelstoestanden grote invloed kunnen hebben op de sociale oordelen, van zowel volwassenen als kinderen.

Rationaliteit ingepast in de opvattingen over religieuze ervaring

De rationaliteit van emoties wil niet zeggen dat ze in de beleving niet als irrationeel ervaren worden. Emoties kunnen non-rationeel in de beleving verschijnen, maar zijn rationeel in hun structuur. In de bestaande theorieën over religieuze ervaring wordt niet de rationele structuur maar de non-rationele beleving van affectiviteit in de religieuze ervaring benadrukt. Zo kent Vergote aan gevoelens vooral subjectiviteit toe. Dat lijkt overeen te komen met de omschrijving van gevoelens, zoals die aan het begin van deze eeuw gold: "Gevoelens hebben de eigenschap van subjectiviteit, ze worden ervaren als een onderdeel van de persoonlijke reactie van het subject, en niet als een eigenschap van het object. Ze zijn evaluatief in de zin dat ze aanvaarding of niet-aanvaarding van de stimulus of van de beleving impliceren. Gevoelens kunnen niet gelokaliseerd worden, noch kunnen ze geobjectiveerd, dat wil zeggen, teruggevoerd worden op eigenschappen van de stimulus. Ze zijn

bovendien onafhankelijk van de zintuiglijke modaliteit van de gewaarwordingen of voorstellingen waardoor ze uitgelokt worden" (Frijda, 1988, p.194). Deze opvatting van gevoelens in de godsdienstpsychologie past daarmee wel in de klassieke psychologie, maar doet geen recht aan moderne emotietheorieën waarin emoties rationaliteit en objectiviteit wordt toegekend.

Als de rationaliteit van emoties recht wordt gedaan in het model van de bestaande opvattingen over religieuze ervaring, kunnen emoties dus niet beschreven worden als krachten, die de mens overspoelen (Vergote, 1978, p.230/231)⁸, of die zo diffuus zijn, dat er bijna niets over te zeggen valt (bijv. Weima, 1981, p.3), maar als oordelen over de werkelijkheid waar we verantwoordelijk voor zijn, en waar ook redelijke argumenten voor zijn aan te voeren. Als de rationaliteit van emoties wordt recht gedaan zijn emoties oordelen waarmee we de werkelijkheid structureren en trachten te veranderen. De wijze waarop affectiviteit wordt opgevat in de bestaande inzichten over religieuze ervaring doet geen recht aan die rationaliteit. Rationaliteit zegt iets over het subject (wat zijn de redenen die iemand heeft voor de emotie) en over het object (met de emotie geven we een oordeel over het object en proberen het object in overeenstemming met onze doeleinden te brengen). Die twee aspecten bieden een handvat om greep te krijgen op het affectieve in de religieuze ervaring. Het eerste aspect geeft aan dat iemand niet zomaar vol hoop of vreugde is, maar daar goede redenen voor heeft. De emoties die in de religieuze ervaring een rol spelen brengen die ervaring niet in diskrediet zoals vaak wordt gedacht⁹, maar kunnen met argumenten gerechtvaardigd worden. Het feit dat religieuze ervaring door emoties gedomineerd worden plaatst de religieuze ervaring niet in het domein van de irrationaliteit, maar rechtvaardigt de beschrijving van religieuze ervaring als rationeel proces. Het tweede aspect -emoties als oordelen over de situatie- weerspreekt de passiviteit die vaak als

⁸Zoals reeds eerder is aangegeven, impliceert dit niet, dat emoties in het geheel niet kunnen voorkomen alsof ze het subject overspoelen. Dit is echter één bepaalde verschijningsvorm van emoties, en wel een extreme vorm. Doorgaans verschijnen emoties als redelijke oordeelsvormen. Deze 'normale' vorm wordt in de meer recente emotieliteratuur besproken. Vergote beschrijft vooral emotionaliteit die een pathologisch karakter heeft. De gewaarwording door emoties overspoeld te worden is nogal eens een deel van mystieke ervaringen. Mystieke ervaringen vormen wel een aspect van de religieuze ervaring, maar geven zeker geen doorsnee beeld.

⁹William James verdedigt zich in *The Varieties* met hand en tand tegen de beschuldiging dat zijn opvatting religieuze ervaring en gevoelens gelijkschakelt. Een dergelijke gelijkstelling zou de minachting van religieuze ervaringen tot gevolg hebben.

kenmerkend voor emoties, en daarmee voor religieuze ervaring als geheel, wordt gezien. Religieuze ervaring wordt niet louter ondergaan; de emoties in de religieuze ervaring maken van die ervaring een actief proces waardoor we de werkelijkheid trachten te structureren. Het schetsen van religieuze ervaring als een non-rationeel proces past wel bij de wijze waarop deze vaak beleefd wordt (nl. als non-rationeel), maar maakt blind voor de persoon als intelligent en actief subject.

4.5 *Intentionaliteit*

Zoals in hoofdstuk 3 reeds is besproken heeft het begrip intentionaliteit evenals het begrip rationaliteit te maken met de relatie tussen emoties en hun objecten. Intentionaliteit wil zeggen dat emoties noodzakelijk gericht zijn op een object, en dat de identiteit van emoties samenhangt met de identiteit van hun objecten. Intentionaliteit houdt in dat de relatie tussen emotie en object een betekenisrelatie is, dat er een inhoudelijke verbinding bestaat tussen een bepaald type emotie en een bepaald type object. Emoties zijn essentieel gericht op een object, ze gaan ergens over. Emoties zijn in deze gedachtengang objectief in de zin dat ze altijd geïdentificeerd kunnen worden aan de hand van hun object. Emoties lijken overigens niet altijd intentioneel. Angst bijvoorbeeld kan zich voordoen los van een bepaald object, ogenschijnlijk nergens op gericht. In principe echter kunnen emoties altijd als intentionele toestanden gekarakteriseerd worden. Zo kan schijnbaar ongefundeerde angst gericht blijken te zijn op een object uit het verleden, op een object waarvoor de mens als soort geleerd heeft bang te zijn etc.

De intentionaliteit van emoties -de relatie met het object- heeft ook te maken met het handelen dat uit een emotie voort kan vloeien. Een emotie is een actietendens (Frijda), een gerichtheid op het aanbrengen van veranderingen in de relaties tussen persoon en werkelijkheid. Deze actiebereidheid maakt deel uit van de gehele intentionele structuur van de emotie. Dankbaarheid ten opzichte van God kan uitmonden in allerlei handelingen, zoals danken, zingen, geld geven, asielzoekers opvangen etc. De beleving van de emotie en alle acties staan in één intentionele structuur, gericht op het object van de emotie.

Intentionaliteit ingepast in de opvattingen over religieuze ervaring

Wanneer intentionaliteit ingepast wordt in het model van religieuze ervaring betekent dit dat emoties niet langer opgevat kunnen worden als een onbepaald en onbegrensd begrip. Emoties worden altijd bepaald door hun object, daaraan ontleen ze hun betekenis en daarmee hangen ze essentieel samen. Door hun intentionaliteit verstoren emoties niet de relatie van de persoon met het object; emoties verbinden juist persoon met object. Emoties in de religieuze ervaring spelen zich niet louter af in de geest of het hoofd van de persoon, emoties als angst en vreugde richten zich op het object, in het geval van religieuze ervaring op de transcendente werkelijkheid, op God. Daarmee treedt de emotie ook niet parallel aan de ervaring op, maar de emotie is opgenomen in de ervaring. Intentionele emotie heeft dezelfde structuur als de (intentionele) ervaring. Intentionele emoties zeggen niet alleen iets over de persoon, maar zeggen vooral iets over het object waarop ze gericht zijn. Emoties treden niet zomaar op, ze staan niet los van alles. Emoties gaan altijd ergens over¹⁰. In het verband van religieuze ervaring levert meer duidelijkheid over de specifieke emoties die een rol spelen, dus ook meer duidelijkheid op over het vaak problematische object van de religieuze ervaring (waarop in de volgende paragraaf nader wordt ingegaan). Categorisering van religieuze ervaringen naar de ermee gepaard gaande of optredende emoties levert een categorisering op van de aard van de objecten van religieuze ervaringen.

Zoals we in hoofdstuk 3 hebben weergegeven spreekt Frijda over intentionaliteit in het kader van de intentionele structuur van emoties. Gedacht in het model van het proces van religieuze ervaring betekent dit, dat intentionele emoties zich niet slechts voordoen in het 'waarnemingsdeel' van de religieuze ervaring (de waarneming van het object), maar dat intentionele emoties zich ook uitstrekken tot het 'handelingsdeel'. De emoties die resultaat kunnen zijn van de religieuze ervaring staan dus niet op zichzelf, maar zijn ingebed in de totale intentionele emotionaliteit. De waarneming van het emotionerende object leidt tot actiebereidheid, bedoeld om de relatie met de (religieuze) omgeving te wijzigen of in stand te houden. De religieuze ervaring houdt dus niet op bij de opwelling van vreugde, maar past in een gehele daarmee samenhangende structuur: zingen, prijzen, anderen enthousiasmeren etc. Opnieuw blijkt dat religieuze ervaring geen geïsoleerd proces is, maar door de optredende emoties gerelateerd is aan de handelingsstructuur van het subject.

¹⁰In engelstalige literatuur wordt deze eigenschap de "aboutness" van emoties genoemd.

4.6 *Het object van emoties*

In de paragrafen over rationaliteit en intentionaliteit is reeds gesproken over het object van emoties. Daaruit bleek dat emoties nadrukkelijk samenhangen met hun object. Indien emoties een centrale plaats innemen in de religieuze ervaring (zoals in de bestaande theorieën over religieuze ervaring wordt aangenomen) moet ook het object van die emoties en van de religieuze ervaring onder de loupe worden genomen. Algemeen gesteld is het object van religieuze ervaring, en daarmee van emoties die deel uitmaken van die ervaring, de 'transcendente werkelijkheid'¹¹. Dat geeft twee problemen. Het eerste is de objectieve waarneembaarheid van die transcendente werkelijkheid. In hoeverre gaat het hier om iets dat ook bestaat buiten de gedachtenwereld van het subject? Het tweede probleem, samenhangend met de objectieve status van de transcendente werkelijkheid, ligt in de scheiding tussen het pathologisch ervaren van 'transcendente' verschijnselen, en het 'normale' proces van religieuze ervaring van het transcendente.

Het eerste probleem, de waarneming van een niet objectief waarneembare werkelijkheid, is een klassiek punt van aandacht in de godsdienstpsychologie. Voor James was dit overigens niet zo'n probleem: religieuze ervaringen zijn onmiddellijke waarnemingen van de werkelijkheid. De persoon die religieuze of mystieke ervaringen heeft, heeft gezien wat voor anderen niet waarneembaar is, maar is evenzeer overtuigd als die anderen. Wat voor de niet-mysticus een zaak is van geloof is voor de mysticus eenvoudig een zaak van empirische kennis, gebaseerd op waarneming van feiten (Weima, 1981, p.83). Na James is in de godsdienstpsychologie het punt van waarneming van voor anderen onwaarneembare zaken benaderd met behulp van het onderscheid tussen waarneming en interpretatie. Van objectieve waarneming in de zin van persoonsonafhankelijke waarneming is geen sprake; altijd worden met de zintuigen waargenomen feiten geïnterpreteerd door de persoon volgens het aanwezige referentiekader. Denken en waarnemen zijn geen onafhankelijke menselijke functies, maar activiteiten die elkaar sterk bepalen, zoals ook Sanders (1990, p.60) benadrukt. Een bekend voorbeeld uit de psychologie vormt de zgn. vaas van Rubin. De zwarte vaas tegen een witte achtergrond kan ook gezien worden als

¹¹Met het begrip de "transcendente werkelijkheid" kunnen twee zaken bedoeld worden. In de eerste plaats kan dit begrip verwijzen naar een werkelijkheid die het menselijke ontstijgt en in religieuze traditie concrete invullingen krijgt als God de Vader, Jezus, Allah etc. In de tweede plaats kan dit begrip verwijzen naar het spirituele dat niet zozeer uitstijgt boven de werkelijkheid, maar de gehele ervaringswereld doortrekt, zoals Duintjer (1985) aangeeft.

twee witte silhouetten tegen een zwarte achtergrond. Volgens Sundén is dit ook het principe van religieuze ervaring. Religieuze ervaring is vooral een gevolg van een herstructurering van de perceptuele organisatie. Bij religieuze ervaring wordt het waarnemingsveld in die zin geherstructureerd dat een profane structuur plaatsmaakt voor een religieuze. Een voorwaarde is dan uiteraard de aanwezigheid van religieuze naast profane referentiekaders. Een voorwaarde die daar op grond van Sanders (1990, p.60) aan toegevoegd kan worden is het verwerpen van de vooronderstelling dat de fysische werkelijkheid de absolute werkelijkheid zou zijn in plaats van een gereduceerde, door de mens in kaart gebrachte werkelijkheid.

In de geschiedenis van de godsdienstpsychologie is ook aandacht geschonken aan het tweede probleem, nl. dat van de scheiding tussen pathologische en niet-pathologische verschijnselen bij religieuze ervaringen. Zowel pathologische als niet-pathologische processen zijn object van studie en onderzoek geweest. De Franse traditie binnen de godsdienstpsychologie (Wulff, 1991, p.20 e.v.) heeft veel aandacht gehad voor het grensgebied tussen religieuze ervaringen en pathologie. Charcot bijvoorbeeld onderzocht de parallellen tussen verschillende vormen van "religieus delirium" en traditionele kenmerken van mystieke ervaring. Anderen zoals Janet en Ribot onderzochten verschijnselen als stigmata en extase.

Een andere wijze waarop getracht is een scheiding aan te brengen tussen pathologische en niet-pathologische processen van religieuze ervaring is onderzoek naar de relatie tussen chronische hersenafwijkingen en religie (zie Wulff, 1991, p.88 e.v.). Chronische hersenafwijkingen kunnen implicaties hebben voor de religieuze ervaring en religieuze praktijken. Zo kan "Graves' disease" leiden tot religieuze excentriciteit, grenzend aan psychotische verschijnselen. Ook van epilepsie wordt vaak een verband aangenomen met bepaalde extreme religieuze ervaringen. Zowel de profeet Mohammed als de apostel Paulus zijn nogal eens beschreven als epileptici¹².

Het onderscheid tussen pathologisch en 'normaal' in het geval van bijvoorbeeld extatische stemmingen ligt volgens Grom (1992, p.272 e.v.) niet zozeer in de stemmingen zelf, en slechts beperkt in de inhoud van de voorstellingen. Hoogstens kan gewezen worden op paradoxale inhouden of ziekelijke oncorrigeerbaarheid. Het onderscheid tussen pathologisch en niet-pathologisch moet vooral uit de context blijken waarin de stemmingen optreden. Extatische stemmingen kunnen symptomen van een psychische storing zijn als ze weinig controleerbaar zijn, amper cognitief zijn en niet goed met de bewuste wil te sturen

¹²Wulff (1991, p.91) verwijst naar verschillende auteurs, o.a. Dewhurst & Beard (1970) en Freemon (1976).

zijn. Dergelijke extatische stemmingen zijn dan destabiliserend, en werken verwarrend, of hebben vereenzaming en desintegratie tot gevolg. Hoe geïntegreerder, gecontroleerder, sociaal motiverender en produktiever de stemmingen zijn, hoe minder ze als pathologisch beschreven worden. In pathologische context treden extatische stemmingen op bij epileptische personen, in manische perioden van affectieve psychosen, in het beginstadium van schizofrenie of als gevolg van persoonlijkheidsstoornissen (depressies e.d.). In niet-pathologische context kunnen extatische stemmingen optreden als gevolg van aandachtconcentratie, bereidheid tot emotionaliteit en overgave aan positieve gevoelens.

4.7 Motivatie

In de confrontatie tussen de persoon en het emotionerende object, die tot religieuze ervaring kan leiden, is geen sprake van een willekeurig proces. Mensen zijn niet onverschillig voor de objecten en de situaties waarmee ze in relatie treden. Bepaalde contacten worden verkozen boven andere; de persoon zoekt actief naar contacten met bepaalde objecten of situaties en vermijdt andere. Deze 'zoekprocessen' zijn motivatieprocessen. Bij motivatie gaat het om voorkeursrelaties tussen persoon enerzijds en wereld anderzijds (Nuttin, 1981, p.30). Het subject bevindt zich in een situatie. Tegelijk werkt het subject ook in op die waargenomen situatie met het oog op een voorgestelde toestand of een doel, dat meer of minder wordt verwezenlijkt door het bereikte resultaat of effect (Nuttin, p.62). Dit functioneren is tegelijk een in contact treden met de "wereld der objecten" en een zelfontwikkeling van het individu (Nuttin, p.170).

Motivatie reguleert het gedrag voortdurend. In het proces van religieuze ervaring spelen motivatiefactoren op verschillende momenten een rol. Het eerste moment is de confrontatie tussen subject en object. Deze confrontatie wordt beïnvloed door de motivatieprocessen zoals hierboven bedoeld. Dit is echter niet de enige wijze waarop motivatie een rol speelt in de religieuze ervaring. Emoties hebben nl. ook te maken met motivering. In hoofdstuk 3 is uiteengezet dat in de moderne emotietheorieën benadrukt wordt dat emoties een motief voor handelen vormen. Ingebracht in het model van religieuze ervaring betekent dit dat de religieuze emoties en de religieuze handelingen aan elkaar gerelateerd zijn via motiveringsprocessen. Dat geldt voor de emoties die resultaat zijn van de religieuze ervaring en voor emoties die aanzetten tot religieuze ervaring. Het proces van religieuze ervaring kan door

verschillende motieven/motivaties bepaald worden. Grom (1992, p.112) noemt bijvoorbeeld het verlangen naar uiterlijke controle van gebeurtenissen in het leven en innerlijke controle van frustratie en angst, het streven naar een positieve zelfwaardering en de bereidheid tot dank en aanbidding. Motivatie hangt samen met de intensiteit van de emotie. Hoe intenser de emotie is, hoe sterker de invloed van de emotie op het handelen zal zijn. Intense religieuze emoties zullen dan ook zeker leiden tot handelingen: schuldgevoel tot boetedoening, mededogen tot charitatieve acties etc.

4.8 Conclusie

Uit dit hoofdstuk kan geconcludeerd worden dat het inpassen van de terminologie en de inhoudelijke kernthema's uit de moderne emotietheorieën in bestaande opvattingen over religieuze ervaring bepaalde inzichten geeft in de rol die affectiviteit speelt in de religieuze ervaring. Met behulp van de moderne emotietheorieën kan in de eerste plaats onderscheid worden gemaakt tussen de verschillende vormen van affectiviteit die in het proces van religieuze ervaring een rol spelen. En in de tweede plaats leveren de moderne emotietheorieën belangrijk meer inzicht in het emotiedeel van die affectiviteit in de religieuze ervaring op. De relatie tussen het subject, de emotie en het object, de redenen die men kan hebben voor een emotie, de bepaaldheid door het object en het verband tussen emoties en motivatieprocessen zijn handvatten die de moderne emotietheorieën bieden om meer greep te krijgen op de rol die emoties spelen in de religieuze ervaring. In deze zin kan een deel van de probleemstelling van ons onderzoek positief beantwoord worden: de moderne emotietheorieën bieden inderdaad een kader waarbinnen emoties en religieuze ervaring op elkaar betrokken kunnen worden. Dit kader vormt zeker een aanvulling op de bestaande inzichten omtrent de verhouding tussen gevoelens en emoties enerzijds en religieuze ervaring anderzijds.

De moderne emotietheorieën hebben echter één kenmerk dat ze minder geschikt maakt om het geheel van affectiviteit in het totale proces van religieuze ervaring te beschrijven. Dat kenmerk is het feit dat moderne emotietheorieën zich beperken tot de emoties en andere vormen van affectiviteit, zoals stemmingen, vrijwel buiten beschouwing laten. Deze constatering behelst overigens geen verwijt aan de moderne emotietheorieën. Integendeel, het is van het grootste belang geweest de cognitiviteit en rationaliteit van emoties te belichten. In de beperking tot emoties ligt de kracht van de moderne emotie-

theorieën. In de religieuze ervaring spelen naast emoties ook andere vormen van affectiviteit een rol, zoals affectieve gevoeligheid, stemmingen en gevoelens. De moderne emotietheorieën bieden dan een theoretisch kader -zij het een zeer adequaat kader- voor slechts een deel van de affectiviteit in de religieuze ervaring. Aspecten als de affectieve gevoeligheid, de verworteling van de religieuze ervaring in de persoonlijkheidsstructuur, de relatie met driften en hartstochten behoeven een ander conceptueel frame dan de moderne emotietheorieën bieden. Een aantal van deze aspecten komen overigens wel voor in affectiviteitstheorieën die buiten de zgn. "mainstream" zijn ontwikkeld. Geconcludeerd moet echter worden dat noch de moderne emotietheorieën noch de emotietheorieën van buiten de mainstream een (nadrukkelijk) referentiekader vormen in de theorieën over (de rol van affectiviteit in de) religieuze ervaring, terwijl affectiviteit zo veelvuldig genoemd wordt als kenmerkend voor de religieuze ervaring.

Er resten hiermee twee conclusies. De eerste is dat moderne emotietheorieën een goed theoretisch referentiekader vormen om een (belangrijk) deel van de affectiviteit in de religieuze ervaring te beschrijven. De tweede conclusie is dat daarmee kennelijk een deel van de affectiviteit in de religieuze ervaring als het ware nog open ligt. De oorzaak van deze tweeledigheid ligt vooral in het feit dat affectiviteit in de religieuze ervaring meer omvat dan emoties. En zoals we gezien hebben treedt deze veelvormigheid van affectiviteit tegelijk op met verschillende momenten in of aspecten van het proces van religieuze ervaring. Zowel affectiviteit als religieuze ervaring nemen verschillende vormen aan. In het volgende hoofdstuk worden deze verschillende verschijningsvormen van affectiviteit en religieuze ervaring geplaatst in het perspectief van verschillende niveaus van intentionaliteit.

Hoofdstuk 5

Verschillende niveaus in de ervaring

5.1 Inleiding

Zoals in de conclusies van hoofdstuk 4 is aangekondigd worden de gevonden verschillende verschijningsvormen van affectiviteit en van religieuze ervaring in dit hoofdstuk nader uitgewerkt en in een breder perspectief geplaatst van niveaus van ervaring in het algemeen. Daartoe wordt -grotendeels op basis van Max Scheler- een model met betrekking tot ervaring beschreven van waaruit de onderliggende problematiek van het hierboven beschrevene zou kunnen worden verklaard. Uitgangspunt is dat zowel het begrip ervaring als het begrip affectiviteit niet als een eenduidige categorie opgevat kunnen worden. Zowel gevoelens als ervaring doen zich namelijk op verschillende niveaus van menselijk functioneren op verschillende wijze voor. Een impulsieve angstreactie speelt zich op een ander niveau af dan een langdurige vriendschapsrelatie evenals het waarnemen van een weemoedig makende foto van een ander niveau is dan het ervaren van zin. In dit hoofdstuk wordt de aanname uitgewerkt dat het hierbij gaat om verschillende *niveaus* in de ervaring. In het model dat in dit hoofdstuk beschreven wordt, wordt uitgegaan van drie niveaus van ervaring: het pre-intentionele, het intentionele en het meta-intentionele niveau¹. Het pre-intentionele niveau is een basaler niveau dan het intentionele, dat weer meer basaal is ten opzichte van het meta-intentionele niveau. Het hogere niveau vooronderstelt het lagere niveau. Overigens bevatten zowel de hogere als de lagere niveaus elementen van elkaar. Deze drie niveaus van ervaring worden als het ware gedragen door een diepste ervaringslaag, waarvoor in dit hoofdstuk de term "betekenisintuïtie" wordt gekozen.

De emotietheorie van Max Scheler wordt eerst besproken, deze vormt immers de basis van het erop volgende. Twee aspecten van die emotietheorie zullen daarbij centraal staan: de waarden en de gevoelens die samenhangen met de waarden. Vanuit de hiërarchische rangordening van waarden en gevoelens komen we uit bij een beschrijving van verschillende niveaus in het ervaringsproces. De niveaus worden achtereenvolgens besproken. Nadat één en ander in

¹Zoals uit de volgende paragrafen zal blijken is het onderscheid zelf tussen de verschillende niveaus van Scheler (1921) en de terminologie van Strasser (1977).

schematische vorm is weergegeven zal geanalyseerd worden welke niveaus van ervaring gehanteerd worden in de besproken emotietheorien en in de theorieën over religieuze ervaring.

5.2 *De emotietheorie van Max Scheler*

Zoals in de inleiding reeds is aangegeven wordt in dit hoofdstuk voor een belangrijk deel aangesloten bij de opvattingen van Max Scheler. De fenomenologisch georiënteerde Scheler ontwikkelde zijn gevoelstheorie (o.a. Scheler, 1921) in het kader van zijn fundering van een ethiek. De ethiek is voor Scheler de theoretische uitdrukking van het "ethos", waaronder het voelen en beleven van waarden en hun onderlinge rangorde door middel van de emotionele handelingen, zoals deze op een bepaald moment door iemand worden uitgevoerd, verstaan moet worden.

Centraal in zijn opvatting over gevoelens staat Schelers verwerping van het dualisme in de filosofie (volgens hem berustend op een vooroordeel) tussen "Vernunft" en "Sinnlichkeit". Alles dat niet rationeel is wordt in dit dualistische denken aan de "Sinnlichkeit" toegeschreven (Scheler, 1921, p.259). Ook het gehele emotionele leven, inclusief emoties zoals liefde en haat, worden "sinnlich" geacht. In deze dualistische opvatting geldt het "sinnliche" als a-logisch en afhankelijk van de psycho-fysische organisatie van de mens. Scheler wil uitstijgen boven dit dilemma tussen rede en gevoel. Dit dilemma doet volgens Scheler nl. geen recht aan de werkelijke aard van dat "sinnliche", a-logische deel. Zo kan men zich volgens Scheler (p.259) afvragen of er uiteindelijk bij dat a-logische geestelijk leven geen sprake is van "ein reines Anschauen, Fühlen, ein reines Lieben und Hassen, ein reines Streben und Wollen" (p.259) die net zo onafhankelijk van de psycho-fysische organisatie zijn als het pure denken dat tot de "Vernunft" wordt gerekend. Bovendien zou het a-logische volgens Scheler (p.260) wel eens een eigen wetmatigheid kunnen bezitten die niet te reduceren is tot het "empirische Seelenleben".

Om het dualisme tussen ratio en gevoelens te overstijgen gaat Scheler ervan uit dat er sprake is van twee soorten begrijpen. Naast een intellectueel begrijpen stelt Scheler een begrijpen, dat a-logisch is en de vorm heeft van geestelijk, zuiver voelen. Op deze laatste vorm van begrijpen baseert hij zijn ethiek. Scheler haalt Augustinus en Pascal (in hoofdstuk 3 gekarakteriseerd als behorend tot de auteurs van buiten de mainstream van het emotiedenken) aan om zijn verwerping van het dualisme van de rede versus "Sinnlichkeit" te ondersteunen (Scheler, 1921, p.260). Pascal heeft het in zijn werken over een

"ordre du coeur" of "logique du coeur". Volgens Scheler bedoelt Pascal daarmee "eine ewige und absolute Gesetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Hassens, die so absolut wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weise auf intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduzierbar sei" (Scheler, p.260). Het gaat dus niet om het hart, dat naast de rede ook nog iets in te brengen heeft, het gaat om een wijze van ervaren waarvan het onderwerp gesloten is voor het verstand, zoals het oor blind is voor kleuren. Dit is een ervaringswijze, die reële objectieve onderwerpen, zelfs waarden, doet kennen plus de absolute ordening daartussen. Deze ordening en de wetten van deze wijze van ervaren zijn net zo bepaald, precies en plausibel als de wetten van logica en mathematica (p.261). Bij deze opvatting van Pascal wil Scheler zich aansluiten.

De twee centrale aspecten van Schelers theorie, nl. de waarden in de eerste plaats en de daarmee verbonden gevoelens in de tweede plaats zullen achtereenvolgens besproken worden.

Waarden

De opvattingen over gevoelens van Scheler staan in het kader van Schelers formulering van een ethiek die gegrond is op de ervaring van waarden als reële en substantiële ("materiale") entiteiten (zie ook Perrin, 1971). Waarden zijn volgens Scheler niet te reduceren tot of te verwisselen met de specifieke objecten of toestanden waardoor de waarden verschijnen ("Güter"). Waarden worden volgens Scheler primair emotioneel ervaren; dit kleurt alle intellectuele oordelen (incl. waarde-oordelen). De perceptie van een waarde wordt gewoonlijk vergezeld door een gevoel van prefereren ("Vorziehen") of minder van belang achten ("Nachsetzen"). Daarbij kan volgens Scheler iets alleen gewaardeerd worden tegen de achtergrond van iets anders, het prefereren van bijvoorbeeld rozen impliceert ook een mening over andere bloemen. Er kunnen geen andere waarden ervaren worden dan die door het proces van Vorziehen en Nachsetzen gevoeld worden. Daarbij is volgens Scheler sprake van een hiërarchische relatie tussen waarden die verschilt van persoon tot persoon. De hiërarchische ordening ligt volgens Scheler ook in de waarden zelf besloten (Scheler, p.107), en is daarmee invariabel. Welke waarde de hogere is, kan nooit deductief afgeleid worden. Wel is sprake van een intuïtieve "Vorzugsevidenz", die overigens niet door een vorm van logische deductie te vervangen is. Toch hanteert Scheler verschillende eigenschappen van de waarden of criteria om de hiërarchie vast te stellen. Het

eerste criterium is dat hoe duurzamer (dauerhafter) een waarde is, des te hoger die waarde is ten opzichte van andere waarden (bijv. liefde). Een tweede criterium is de mate waarin een waarde vermindert wanneer veel mensen erin delen. Hoe minder een waarde vermindert wanneer die gedeeld wordt door veel mensen (zoals de waarde van een kunstwerk) hoe hoger die waarde in de rangordening staat. In de derde plaats is een waarde hoger wanneer deze minder afhankelijk is van andere waarden. Als vierde criterium noemt Scheler de mate van bevrediging die de realisering van de waarde schenkt die het gevoel begeleidt. Gevoelens worden zo een criterium om de hiërarchie van waarden vast te stellen. Het vijfde en beslissende criterium is dat de hogere waarde minder relatief is, de hoogste waarde is de absolute waarde. De absolute waarden bestaan voor het "reine" voelen, waarmee Scheler doelt op het voelen dat onafhankelijk is van de "Sinnlichkeit" (p.115).

De gevoelsmatige processen van prefereren en afwijzen en de kwaliteit van de gevoelens die waarden begeleiden (zoals de mate van bevrediging, zie het voorgaande) spelen zo een rol in de bepaling van de hiërarchie tussen waarden. Waarden zijn bovendien in gevoelens het meest onmiddellijk gegeven: "Werte sind uns im Fühlen zunächst gegeben" (Scheler, 1921, p.56). Waarden zijn gegeven als inhouden van onmiddellijke intuïtie in concrete gevallen van ethische ervaring (zie ook Spiegelberg, 1976, p.253). Waarden zijn absolute, op zichzelf bestaande, onveranderlijke werkelijkheden. Veranderlijk is slechts onze kennis ervan en onze verhouding ertoe.

Vanuit de waardenhiërarchie onderscheidt Scheler vier typen waarden, van laagste tot hoogste waarden: sensorische waarden, vitale waarden, geestelijke (psychische) waarden en heilige of religieuze waarden. Als laagste in de rangordening staan de sensorische of zintuiglijke ("sinnliche") waarden (Scheler, p.122). Deze waarden bepalen wat aangenaam of onaangenaam is voor een zintuiglijk organisme. Volgens Scheler is het onderscheid tussen wat aangenaam en onaangenaam is op zichzelf absoluut, en in het kennen der dingen gegeven, hoewel per persoon kan verschillen wat als aangenaam dan wel onaangenaam ervaren wordt. En in het wezen van deze waarden ligt besloten, dat het aangename geprefereerd wordt boven het onaangename. Eén niveau boven de sensorische waarden bevinden zich de vitale waarden. Deze "Lebenswerte" bevinden zich op het continuüm tussen enerzijds nobelheid ("das Edlen") en anderzijds het gewone ("das Gemeinen"), en verwijzen bij Scheler (p.123) naar toestanden van al dan niet welzijn. Als voorbeelden van vitale waarden noemt Scheler gezondheid, ziekte, zwakheid etc. Boven de vitale waarden staan de geestelijke of psychische ("geistige") waarden. Kenmerkend voor dit type waarden is volgens Scheler (p.124) dat deze waarden

bestaan onafhankelijk van veranderingen in de sfeer van de vitale waarden. De geestelijke waarden (en daarmee ook de spirituele waarden) kennen een eigen wetmatigheid die niet te reduceren is tot de biologische wetmatigheid van de sensorische en de vitale waarden. Het gaat bij geestelijke waarden om onder andere esthetische waarden, waarden van recht en onrecht en om de waarheidswaarde. Als hoogste waarde noemt Scheler (p.125) de waarde van het heilige en het onheilige. Deze waarden bestaan volgens Scheler onafhankelijk van wat door de tijden heen en door verschillende volken als heilig is beschouwd, maar de waarden van heiligheid worden wel gerealiseerd in de religieuze cultus, de sacramenten, vormen van aanbidding etc.

Deze vier typen waarden komen voort uit de hiërarchische ordening van laag naar hoog. Deze ordening zorgt ervoor, dat de ene waarde geprefereerd wordt boven de andere waarde. Volgens Scheler ligt die ordening in het wezen van de waarden zelf besloten. En aangezien de theorie van Scheler over waarden en gevoelens in het kader van een ethiek staat, stelt Scheler dat men heilige waarden bijvoorbeeld behoort te prefereren boven de vitale waarden. Deze rangorde van ten opzichte van elkaar relatieve waarden is een zaak van intuïtief inzicht en is absoluut invariabel (Scheler, p.106).

Waarden zijn gegeven in gevoelens en de rangordening tussen de waarden wordt in het gevoelsmatige proces van prefereren (of het tegenovergestelde daarvan) duidelijk. De fenomenologische methode van "Verstehen" maakt het mogelijk de waarden naar hun inhoud te verstaan. Alleen op dergelijke, naar de inhoud gekende, gevulde, concrete waarden kan men een ethiek bouwen. De hiërarchie van waarden is zodanig, dat de kleinste hoeveelheid van een hogere waarde te prefereren is boven de grootste hoeveelheid van een lagere waarde. Deze hiërarchie leidt tot ethische beslissingen (zie ook Spiegelberg, 1976, p.255).

Gevoelens

Waarden zijn het meest onmiddellijk in de gevoelens gegeven, ofwel: "die Werte als unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung" (Scheler, p.270). Waarden moeten naar hun wezen in een voelend bewustzijn kunnen verschijnen. Dat waarden gegeven zijn in het voelen betekent overigens niet dat ze geproduceerd worden door gevoelens en nog minder, dat ze identiek zijn aan gevoelens.

De hiërarchisch geordende waarden corresponderen met bepaalde typen gevoelens, die op analoge wijze geordend zijn. Zo beantwoorden aan de zintuig-

lijke waarden zintuiglijke gevoelens, aan vitale waarden vitale gevoelens etc. Het gevoelsleven heeft zo volgens Scheler eenzelfde hiërarchische opbouw als de waarden. De menselijke affectiviteit ontleent haar ordening aan de beleving van waarden. Gevoelens kunnen we bijvoorbeeld beleven als ons oppervlakkig rakend (gekoppeld aan een lagere waarde), of als uitdrukking van onze persoonlijkheid (gekoppeld aan een hogere waarde). Gebaseerd op de rangordening van waarden komt Scheler (p.334 e.v.) tot een indeling van gevoelens in zintuiglijke ("sinnliche") gevoelens, lichaams- en levensgevoelens, psychische ("seelische") gevoelens, en geestelijke of persoonlijkheidsgevoelens. De hogere niveaus van gevoelens zijn gefundeerd op de lagere niveaus van gevoelens.

Zintuiglijke gevoelens (p.335e.v.) betreffen de waarden op het bereik aangenaam-onaangenaam. Zintuiglijke gevoelens zijn volgens Scheler verbonden met specifieke delen van het lichaam. Zintuiglijke gevoelens kunnen lust of onlust inhouden². Zintuiglijke gevoelens kennen geen intenties of intentionaliteit. Zintuiglijke gevoelens, zoals pijn, lust en smart, komen dan ook noodzakelijk voor als een toestand, en niet als een functie of handeling, die altijd intentioneel van aard zijn. Zintuiglijke gevoelens hebben geen betrekking op de persoon³ en zijn slechts indirect op het "ik"⁴ betrokken. Zij doordringen de persoon niet op dezelfde onmiddellijke manier als andere gevoelens, ze worden ervaren als slechts een toestand van een afgegrensd deel van het lichaam. De verschijningsvorm van zintuiglijke gevoelens bestaat uitsluitend op die tijd en die plaats. Er kan geen sprake zijn van zoiets als gevoelsherinnering, of opnieuw voelen. Zintuiglijk voelen verwijst niet naar iets in het verleden noch naar iets in de toekomst. Volgens Scheler zijn zintuiglijke gevoelens wel onderworpen aan de wil, iets dat steeds minder geldt naarmate men het over gevoelens heeft die hoger in de rangordening staan.

Een niveau hoger dan de zintuiglijke gevoelens staan de *levensgevoelens* (p.340e.v.), die niet te reduceren zijn tot zintuiglijke gevoelens. Bij levensgevoelens gaat het -in tegenstelling tot de in een specifieke plaats van het lichaam lokaliseerbare zintuiglijke gevoelens- om het beleven van ons licha-

²Vgl. de emotietheorie van Frijda, reeds besproken in hoofdstuk 3 en 4, waarin lust en onlust worden genoemd als mogelijke uitkomsten van het proces van relevantie-evaluatie (of primaire taxatie) (Frijda, 1988, p.257).

³"Persoon" hier in de bepaalde zin die Scheler aan het begrip geeft: de persoon is onlichamelijk en bestaat in intentionele akten; persoon is het meest centrale element van de mens.

⁴De term "ik" of "ego" wordt door Scheler gebruikt om een soort van tussenlaag tussen lichaam en persoon aan te duiden.

melijk bestaan als geheel. Gevoelens van behaaglijkheid en onbehaaglijkheid zoals gezondheids- en ziektegevoelens, ouderdoms- en doodsgedvoelens kunnen niet tot een bepaald orgaan getraceerd worden zoals pijn. Tegelijk echter -in onderscheid met de psychische en geestelijke gevoelens- hoort bij levensgevoelens wel een bewustzijn van het lichaam. Levensgevoelens zijn derhalve bij Scheler ook niet betrokken op het "ik" of de persoon. Levensgevoelens ervaar ik in zoverre ik óók lichamelijk ben. Levensgevoelens tonen gevoeld bewustzijn van het lichaam als zodanig; ze vormen een als eenheid beleefde ervaring van iemands eigen lichamelijkheid. Lichamelijkheid is essentieel voor dit type gevoelens; zich treurig of onbehaaglijk voelen is onmogelijk, als dat ook niet lichamelijk is. In tegenstelling tot zintuiglijke gevoelens, die zich slechts voordoen als "tote Zustände" (p.342), hebben levensgevoelens reeds een functioneel en intentioneel karakter. In het levensgevoel wordt het leven zelf gevoeld. Bovendien is in de levensgevoelens reeds een zekere waardering voor de omgeving gegeven, bijvoorbeeld de frisheid van de natuur. En wat Scheler van groot belang acht is het feit dat al bij de levensgevoelens (en niet pas bij de psychische gevoelens) sprake is van de mogelijkheid tot "Nachfühlen" en "Mitfühlen". In de levensgevoelens liggen het gemeenschapsbewustzijn en het kunnen anticiperen op wat komen gaat opgesloten.

Het derde type gevoelens, weer een niveau hoger dan de levensgevoelens, noemt Scheler de *psychische ("rein seelischen") gevoelens* (p.344). Gevoelens die behoren tot dit type zijn gemotiveerd door en gericht op boven-vitale waarden en zijn intentioneel. De psychische waarden waarop dit type gevoelens gericht zijn hebben een eigen wetmatigheid die niet tot het biologische is te reduceren; psychische gevoelens zijn ook onafhankelijk van veranderingen in de sfeer van de levensgevoelens. Esthetische waarden, waarden van recht en onrecht en waarheid zijn voorbeelden van psychische waarden. Gevoelenscorrelaten hiervan zijn bijvoorbeeld (psychische) vreugde en droefheid (in onderscheid met treurigheid als levensgevoel), sympathie en antipathie. Deze laatste -sympathie en antipathie- geven aan dat psychische gevoelens intentioneel van aard zijn, sympathie of antipathie wordt immers ervaren ten opzichte van iemand of iets. Psychische gevoelens behoren tot het ik.

Het laatste en hoogste niveau van het gevoelsleven in de theorie van Scheler wordt gevormd door de *geestelijke ("geistigen") of spirituele gevoelens* (p.344e.v.), correlerend met de waarden van het heilige en onheilige. Geestelijke gevoelens behoren tot de persoon. De beleving van geestelijke gevoelens, zoals gevoelens van zaligheid (als hoogste vorm van geluk) of vertwijfeling, doet de gemoedstoestanden van het "ik" verbleken. De tegenstelling tussen het subject en de wereld verdwijnt, omdat elke inhoud die in geestelijke

gevoelsakten gegeven is, opgenomen is in deze akten; zij doordringen alle belevingsinhouden. Geestelijke gevoelens zijn absoluut (de uitdrukking van het absolute "wir selbst selber" (p.345)) en niet intentioneel. Er kan wel sprake zijn van een aanleiding tot een geestelijk voelen, maar in de beleving zelf verdwijnt deze aanleiding weer. We kunnen niet op dezelfde manier "over iets" vertwijfeld zijn zoals we ongelukkig zijn "met iets". Volgens Scheler (p.345) is het nog sterker: "Wo das Etwas noch gegeben und angebbbar ist, "über das" wir selig und verzweifelt sind, da sind wir sicher noch *nicht* selig und verzweifelt". Vanuit de kern van de persoon vervullen de geestelijke gevoelens als het ware het gehele bestaan. Dan kan men wel "selig" of vertwijfeld zijn, maar niet zich "selig" of vertwijfeld voelen. Geestelijke gevoelens stammen uit de diepte van het menselijk bestaan en kunnen niet gemotiveerd zijn door een waarde buiten de persoon.

5.3 *Verschillende niveaus van ervaring*

Uit het voorgaande is gebleken dat in de emotietheorie van Scheler de hiërarchische rangordening van waarden correleert met een zelfde rangordening van gevoelens. Tussen de verschillende gevoelens is als het ware verschil in diepte te constateren. De verschillende waarden en gevoelens verschillen van elkaar op basis van een aantal criteria. Eén kenmerk dat de verschillende gevoelens van elkaar onderscheidt vormt de mate van intentionaliteit. Zintuiglijke gevoelens zijn niet intentioneel volgens Scheler. Zintuiglijke gevoelens zijn een toestand van een deel van het lichaam en zijn nergens op gericht. Levensgevoelens daarentegen, en ook psychische gevoelens, hebben intentionaliteit: ze gaan ergens over, ze zijn ergens op gericht. Gevoelens op het hoogste niveau, de geestelijke gevoelens, zijn volgens Scheler echter weer niet intentioneel aangezien de tegenstelling tussen subject en wereld verdwijnt op dit niveau. Scheler introduceert zo een gestratificeerde gevoelstheorie. Strasser (1977, p.58) noemt in zijn bespreking van de gevoelstheorie van Scheler deze stadia van nog niet intentionele gevoelens tot niet meer intentionele gevoelens een ordening van *pre-intentioneel*, *intentioneel* en *meta-intentioneel* voelen. De zintuiglijke gevoelens zijn pre-intentioneel van aard. De intentionele gevoelens zijn verdeeld in levensgevoelens en psychische gevoelens. Geestelijke of spirituele gevoelens worden geplaatst op het meta-intentionele niveau. Strasser stemt in met de ervaringsniveaus van Scheler, hoewel Strasser (p.58/59) wel enige kanttekeningen plaatst. Zo vraagt Strasser zich af of disposities en zintuiglijke gevoelens wel op hetzelfde pre-intentionele niveau

thuishoren, of aan zintuiglijke gevoelens terecht intentionaliteit wordt ontzegd en of het lichaam wel altijd ervaringsobject is in het geval van levensgevoelens. Toch meent Strasser dat het onderscheid tussen verschillende vormen van intentionaliteit, zoals dat door Scheler gemaakt wordt, adequaat is.

In de gevoelstheorie van Scheler ligt zo de aanname van drie niveaus van ervaring, het pre-intentionele, het intentionele en het meta-intentionele niveau, besloten. De notie van Scheler dat geestelijke gevoelens uit de diepte van het menselijk bestaan stammen, geeft echter reeds aan, dat het meta-intentionele niveau ook verbonden is met een grondlaag van ons bestaan en kennen. Die grondlaag van het kennen willen we hier dan ook onderscheiden van de andere niveaus van ervaring beschrijven. Theoretische grond hiervoor vinden we bij andere auteurs dan Scheler (bijv. Van Peursen, 1958, 1976 en Van Olst, 1984). Deze grondlaag van het kennen noemen we "betekenisintuïtie". Bij betekenisintuïtie gaat het dus om de veronderstelling van een soort dieptedimensie, voorafgaand aan de daadwerkelijke en dagelijkse ervaring. Met dit model van gestratificeerde ervaring zijn mogelijk de in hoofdstuk 4 gevonden verschillende verschijningsvormen van affectiviteit en van religieuze ervaring in te kaderen. Voordat we echter het model gaan gebruiken om de beschreven theorieën over emoties en over religieuze ervaring te analyseren, worden de verschillende stadia van intentionaliteit in de ervaring, voorafgegaan door het niveau van de betekenisintuïtie meer uitgebreid beschreven in de volgende paragraaf.

5.4 Een beschrijving van de ervaringsniveaus

Betekenisintuïtie

Betekenisintuïtie is de fundamentele gerichtheid van mensen die vooraf gaat aan en de grond vormt voor de ervaring in de zin van in relatie staan tot de dagelijkse werkelijkheid. De betekenisintuïtie, -intuïtie voor een betekenis die uitstijgt boven de betekenis van het direct voorhandene-, representeert een (religieuze) denkwijze op een niveau, dat dieper ligt dan het niveau van de concrete ervaring of het niveau van symbolen. Deze dimensie is namelijk onmiddellijk. Kennis in de vorm van betekenisintuïtie overtuigt, anders dan op grond van logische argumenten. Bij betekenisintuïtie gaat het om de diepste dimensie van het menselijk bestaan die religieus of spiritueel van aard is. Kennen met het hart reikt dieper dan kennen met het verstand. De toegang tot de existentiële waarheid loopt via de kennis van het hart. Deze kennis heeft

betrekking op de diepste vragen die voor een logische beantwoording niet toegankelijk zijn en is gericht op de betekenis van mens en wereld, op de oorsprong en zin der dingen. De kennis van het hart is fundamenteel voor het menselijk bestaan. Deze draagt de ervaring. Kennis van het hart is een diepte-dimensie van de ervaring. De betekenis van de werkelijkheid kan vanuit die dimensie tot openbaring komen en met het hart gekend worden. De betekenis-intuïtie of kennis van het hart, als spirituele ziel van de mens, behoort tot de specifieke mogelijkheden van het menselijk bestaan. Tegelijk kan men juist zo boven het menselijk bestaan uitkomen. Spiritueel leven is immers gerelateerd aan transcendentie en aan de wereld, die niet slechts het bestaande, maar ook het geheel aan mogelijkheden bevat.

Onder betekenisintuïtie verstaan we hier zo de diepste laag van het kennen (Van Olst). Deze term duidt een bepaalde sfeer aan, waarbinnen het leven plaatsvindt. Deze sfeer is betrokken op God⁵, de mens als schepsel tegenover. Van Peursen (1976, p.90) beschouwt deze dimensie van het menselijk functioneren, -in zijn termen: de mens als geest-, als de grondsituatie van het mens-zijn. De mens is geest en dat is voor de gehele structuur van de mens beslissend. Alle andere lagen van het mens-zijn bevinden zich binnen het krachteveld of de machtssfeer van de geest (Van Peursen, 1976, p.149). De geestelijke oriëntatie van de mens zorgt ervoor, dat het menselijk bestaan een eenheid vormt. De geestelijke oriëntatie is volgens Van Peursen (1976, p.157) religieus van aard; de samenhang waarbinnen de mens functioneert is daarmee een religieuze. Het niveau van de betekenisintuïtie maakt duidelijk dat de mens een oriëntatie op het existentiële heeft. De mens voelt een samenhang met de werkelijkheid⁶. Achter en onder het kennen ligt een diepere 'zijnsverbondenheid' (Van Peursen, 1958, p.71). Augustinus⁷ formuleerde dit als "men heeft geen toegang tot de waarheid, tenzij via de liefde". Kennis op het niveau van betekenisintuïtie is gerichtheid van de totale mens. Bij Augustinus, en later ook bij Pascal, rust deze diepste laag van kennen uiteindelijk in de liefde.

⁵Vgl. de uitspraak van Pascal: "(...) Ik beweer dat het hart van nature van het hoogste wezen houdt (...)" (Gedachten, 423)

⁶Van Peursen (1958, p.71) haalt in dit verband ook Husserl en Merleau-Ponty aan, die de samenhang met de werkelijkheid resp. "Seinsgewissenheit" en "co-existence" noemen. Overigens drukte het Middeleeuwse begrip "intentionaliteit" die samenhang ook uit. Sinds Brentano echter betekent intentionaliteit de gerichtheid op een object buiten het bewustzijn.

⁷Aangehaald in Van Peursen, 1958, p.71

Hierop aansluitend kunnen in het proces van de ervaring de reeds genoemde drie niveaus onderscheiden worden. In het volgende worden ze achtereenvolgens beschreven, waarbij er rekening mee moet worden gehouden dat de drie niveaus elkaar vooronderstellen en wederzijds beïnvloeden.

Pre-intentionaliteit

Het pre-intentionele niveau is het "laagste", of meest basale niveau van ervaring. Pre-intentioneel wil zeggen: voorafgaand aan intentionele ervaring, voorafgaand aan ervaring die ergens op gericht en min of meer bewust is. Pre-intentionele ervaring is nog niet intentioneel. De ervaring op het pre-intentionele niveau komt goeddeels overeen met wat Merleau-Ponty (Voorwoord, 1977) het pre-reflexief bewustzijn noemt, het bewustzijn dat aan de reflectie voorafgaat. Het gaat dan om de primaire "ervaring van de wereld" (p.35); de wereld is dan (nog) niet op een bepaalde afstand van mijzelf. Men moet terugkeren tot deze wereld die aan de kennis voorafgaat. "De wereld is er eerder dan elke analyse die ik er van geven kan" (p.39). De mens is aan de wereld gegeven en de mens kent zich alleen in de wereld.

Door Strasser (1977, p.109e.v.) worden op het pre-intentionele niveau zgn. impulservaringen geplaatst. Impulservaringen zijn volgens Strasser veranderingen in de dispositie, dat wil zeggen veranderingen in de stemming waarin iemand verkeert. Onder een dispositie of stemming verstaat men een ongedifferentieerde, diffuse, gevoelde gemoedstoestand, te onderscheiden van gerichte gevoelens. Pre-intentionele ongerichte gevoelens kleuren de concrete waarneming en ervaring; een opgetogen stemming resulteert in een geheel andere waarneming dan een boze stemming. In het ongedifferentieerd in-een-bepaalde-stemming-verkeren ligt de grond van de ervaring.

In deze eerste fase van het ervaringsproces is het intentionele doel van de ervaring meestal (nog) niet duidelijk. Het ervaringsproces als geheel heeft weliswaar vanaf het begin betekenis, maar in de pre-intentionele fase is die betekenis impliciet. Op het pre-intentionele niveau is (nog) geen sprake van een scheiding tussen subject en object; het subject en de omgeving zijn ingebed in een, in termen van Strasser, ongedeelde totaliteitservaring. Stemmingen gaan vooraf aan de differentiatie tussen subject en object, die pas in de intentionele ervaring vorm krijgt.

Pre-intentioneel is ook de gevoelsmatige participatie te noemen, die Fortmann (bijv. Fortmann, 1974, dl.I, p.486; zie ook hoofdstuk 1, paragraaf 1.8) beschrijft. Gevoelsmatige participatie is, evenals stemmingen, richtinggevend

en gaat vooraf aan de concrete waarneming. Met het begrip gevoelsmatige participatie wordt op gevoelens geduid als wijzen van omgaan met de werkelijkheid, het via gevoelens "deel hebben aan de kwaliteiten en waarden van de wereld". In hoofdstuk 1 is reeds uitvoerig ingegaan op het begrip gevoelsmatige participatie.

Affectieve participatie is het omgaan met en openstaan voor de werkelijkheid. Het is een gevoelsmatig deelhebben aan iets, dat aan de meer nauwkeurige waarneming en de verwerking ervan (zoals op het intentionele ervaringsniveau) vooraf gaat. Gevoelens maken ook op dit pre-intentionele niveau nadrukkelijk deel uit van de ervaring en zijn betrokken bij het ervaringsproces. Pre-intentionele gevoelens en de uitdrukking van die gevoelens vormen een betekeniservaring die het geheel van de ervaring kleurt.

Intentionaliteit

Het volgende niveau in het ervaringsproces is het intentionele niveau. Op het intentionele niveau heeft de ervaring een intentioneel object, d.w.z. de ervaring richt zich op iets buiten het bewustzijn. Mentale processen hebben "aboutness", ze gaan ergens over. De pre-intentionele ervaring krijgt een "secundaire uitdrukking" (Merleau-Ponty, 1977, p.35⁸). Uit de primaire impulsachtige ervaringen van het pre-intentionele niveau vloeien secundair gevoelde impulsen voort. Secundaire impulsen zijn het gevolg van begrip van de situatie. Pas in deze secundaire sturing zijn doelgerichte, intentionele handelingen mogelijk, doordat men uitkomt boven het niveau van de diffuse, ongerichte ervaringen.

Intentionele ervaring kan volgens Strasser (1977, p.229e.v.) twee vormen aannemen, nl. analyserende en totaliserende ervaring. Analyserende ervaring is gericht op het begrijpen van feiten. De analytische kennis, als resultaat van deze vorm van intentionele ervaring, komt o.a. tot stand door sensaties. Sensaties in de zin van zintuiglijke gevoelens zijn volgens Scheler pre-intentioneel, zoals uit het voorgaande is gebleken. Door Strasser (p.235) daarentegen worden sensaties gedefinieerd als goed gedifferentieerde, specifieke gevoelens, die

⁸In de opvatting van Merleau-Ponty over intentionaliteit speelt het lichaam een rol. Het lichaam is de wijze waarop wij de wereld zien (zie M.P., 1977, p.14); het lichaam is het gezichtspunt op de wereld. Daarbij kan de mens niet loskomen van zijn natuur en zijn geschiedenis, van zijn 'feitelijkheid'. De horizon van de waarneming is betrokken op de menselijke lichamelijkeheid; de mens neemt immers de dingen waar, zoals zij zich aan hem vertonen (p.15). Door de steeds begeleidende horizon kan de mens zin geven aan de omringende werkelijkheid: het lichaam is zingevend.

de situatie ontleden in objecten en de objecten in objectieve aspecten. De synthese van de sensaties noemt Strasser de perceptie. Totaliserende ervaring is, in tegenstelling tot analytische ervaring, geen exacte, maar een globale wijze van kennen. De totaliserende wijze van kennen resulteert in een ander aspect van ervaring op intentioneel niveau, nl. de attractie-ervaring. Het object of de werkelijkheid vormt dan meer een totaal-impressie, ongedifferentieerder en minder exact dan bij perceptie.

Het onderscheid tussen analytische en totaliserende kennis, zoals dat gemaakt wordt door Strasser, lijkt overeenkomsten te vertonen met het onderscheid tussen seriële en parallelle informatieverwerking, dat in de moderne cognitieve psychologie gebruikt wordt. In een systeem van serieel verlopende processen is sprake van slechts één activiteit per moment. Hieraan tegengesteld is het systeem van parallel verlopende processen, waarbij verschillende procesactiviteiten tegelijk optreden (Barber & Legge, 1976, p.100). Het seriële systeem, waarbij steeds één 'item' tegelijk verwerkt kan worden, lijkt op analytische kennis, die gericht is op enkele feiten. Cognitieve processen worden opgevat als symboolmanipulaties op grond van formele regels. Deze wijze van denken over cognitieve processen is klassiek (Russell, Frege, Wittgenstein I). Het parallelle systeem, dat o.a. wortels heeft in de Gestalt-psychologie en de fenomenologische filosofie (zie Dreyfus & Dreyfus, 1990, p.318) lijkt totaliserende kennis als resultaat te hebben. Hierbij gaat men ervan uit, dat cognitieve processen niet te herleiden zijn tot formaliseerbare representaties. In deze opvatting van cognitieve processen poogt men de alledaagse context, die vaak verwaarloosd is, van menselijke ervaring een plaats te geven. Wittgenstein II en Heidegger (Dreyfus & Dreyfus, p.320) benadrukken dat die alledaagse context van menselijke activiteit niet gerepresenteerd kan worden door een set context-vrije elementen. Het is mogelijk de werkelijkheid anders te ontmoeten dan als onafhankelijke objecten en object-elementen. Deze andere wijze van ervaren lijkt overeen te komen met het begrip totaliserende ervaring, waarbij ook de werkelijkheid als geheel gekend en gewaardeerd (gevoelsmatige totaal-impressie) wordt. In termen van Heidegger (Dreyfus & Dreyfus, p.324) zou het bij analytische en totaliserende kennis gaan om twee domeinen, nl. "universum" en "wereld". Een set onderling gerelateerde feiten kan een universum vormen, maar dat betekent niet dat het een wereld is. Een wereld is een georganiseerd samenstel van objecten, doelen en vaardigheden, op basis waarvan menselijke activiteiten betekenis en zin hebben⁹. Het onderscheid tussen analy-

⁹Uitgaande van een beïnvloeding van Strasser door Heidegger, kan de nadruk die Heidegger legt op alledaagse kennis, het ervaren van de wereld als geheel en de "meaningfulness"

tische en totaliserende kennis, zoals door Strasser gemaakt, lijkt dus niet geheel verouderd te zijn, maar aanknopingspunten te hebben in moderne psychologische concepten.

Strasser benadrukt het affectieve karakter van totaliserende ervaring. Dat er een verband ligt tussen affectiviteit en een type ervaring dat totaliserend is, lijkt ook bij Van Parreren (in *Principes van de handelingspsychologie II*, p.3) aan de orde te komen: "affectieve reacties verlopen directer en zijn misschien ook globaler in die zin, dat ze meer op geheelkwaliteiten van de situatie afgaan dan de veel gedifferentieerder en analytischer cognitieve activiteit". Totaliserende en analytische kennis zijn van elkaar onderscheiden, maar vormen ook verschillende fasen van eenzelfde kennisopbouw. De rationele elementen (door analyserende waarneming) groeien uit de nog niet rationele globale indruk (door totaliserende waarneming).

Meta-intentionaliteit

Het meta-intentionele niveau is het hoogste niveau van ervaring. Meta-intentionele ervaring geeft een interpretatie van de intentionele ervaring. Meta-intentionele ervaring wil zeggen dat de ervaring niet meer intentioneel is. De scheiding tussen subject en werkelijkheid is opgeheven. Meta-intentionele ervaring kan plaatsvinden op twee manieren. De eerste manier bestaat uit het abstraheren van de ervaring. Het proces van abstractie leidt tot begripsmatige kennis. Naarmate het begripsmatige toeneemt, neemt het aanschouwelijk karakter van de ervaring af¹⁰. Bij abstractie van de ervaring ontstaat kennis over die ervaring, in plaats van de intentionele ervaring zelf. De tweede manier om de ervaring van het intentionele niveau te verwerken en zo te komen tot meta-intentionele ervaring is de verbeelding. Verbeelding functioneert zodanig, dat men boven de concrete ervaringsgegevens uitkomt. Het denken in beelden is een associatief denken, dat heel kenmerkend kan zijn voor religieus denken. De waarneembare werkelijkheid wordt gezien als uitdrukking van en verwijzing naar een andere, niet direct waarneembare, werkelijkheid. De complexiteit van de werkelijkheid wordt meer in beelden dan in begrippen samengevat.

van de wereld verklaren waarom Strasser analytische kennis tegenover totaliserende kennis plaatst en de laatste een grote plaats toekent als het gaat om ervaring van het religieuze.

¹⁰In termen van Scheler: hoe meer de ervaring geobjectiveerd kan worden, hoe verder het verwijderd is van het spirituele centrum van mens, nl. de persoon.

Via de verbeelding raken het meta-intentionele ervaringsniveau en het grondniveau van de betekenisintuïtie elkaar en doordringen elkaar wederzijds. De werkelijkheid kan in grotere samenhang worden beschouwd. Die samenhang en de verwijzing naar een niet direct waarneembare werkelijkheid speelt ook een rol op dit fundamentele niveau, waar het meer intuïtief wordt aangevoeld. Beelden zijn immers "omgrensde gestalten die niet zozeer het begripsmatige verstand als wel het hart raken" (Van Olst, 1984, p.106)¹¹.

5.5 De drie ervaringsniveaus in een hedendaagse psychologische theorie

Het stratificatiemoedel van Scheler en Strasser is een typisch fenomenologische theorie. En de fenomenologie staat als theoretische stroming weer volop in de belangstelling. Het is dan ook niet zo vreemd dat een model waarin verschillende niveaus van ervaring worden onderscheiden ook in meer recente theorieën terugkeert. Een voorbeeld daarvan vormt de theorie van de (neo)-fenomenoloog Heron (1992). De theorie van Heron zal eerst kort worden besproken, om vervolgens gerelateerd te worden aan het door ons aangenomen model van ervaringsniveaus.

Heron onderscheidt verschillende ervaringswijzen van elkaar, die alle gefundeerd zijn in het voelen. Heron beschrijft gevoel als "the capacity by which we participate in and are compresent with our world" (p.1). Zo gedefinieerd is het gevoel funderend voor het persoon-zijn: daarin zijn alle andere psychische functies latent aanwezig en zij komen er uit voort¹². Vervolgens onderscheidt Heron (p.14) vier wijzen van functioneren: affectief, verbeeldend, conceptueel en praktisch. De affectieve wijze omvat gevoel en emotie¹³. De verbeeldende

¹¹In paragraaf 5.10 zal nog uitvoerig worden ingegaan op het begrip verbeelding en haar relatie met de religieuze ervaring.

¹²Hierin lijkt de opvatting van Krüger (hoewel niet aangehaald door Heron) te weerklinken. Volgens Krüger is de ervaring van geïsoleerde objecten altijd ingebed in een totaliteit. En over die totaliteit zegt Krüger: "The experiential qualities of this collected totality are matters of feeling" (zie Strasser, 1977, p.89). Alle andere zaken ontwikkelen zich vanuit het gevoel; het gevoel "fills consciousness" en beïnvloedt de inhoud van alle andere ervaringen (Strasser, 1977, p.89).

¹³Onder 'emotie' verstaat Heron (p.16) "the intense, localized affect that arises from the fulfillment or the frustration of individual needs and interests". Met de term 'gevoel' refereert Heron aan het in staat zijn te participeren in wijdere (dan individuele) eenheden.

wijze leidt tot intuïtie¹⁴ en verbeelding. Reflectie en het vermogen dingen te classificeren, om dingen van elkaar te onderscheiden (discrimination) vallen onder de conceptuele functioneringswijze. De praktische wijze tenslotte omvat intentie (d.w.z. doelgerichtheid) en handelen. Naast deze vier functioneringswijzen onderscheidt Heron drie dynamische polariteiten. De belangrijkste hiervan is de polariteit tussen individuatie en participatie. De eerste pool zorgt voor individuele ervaring, de tweede voor ervaring van interactie in eenheid met "het zijnde". De individuatie-pool wordt in de verschillende functioneringswijzen weergegeven met resp. emotie, verbeelding, discriminatie en actie. De participatie-pool wordt weergegeven door resp. gevoel, intuïtie, reflectie en intentie. De twee polen zijn op elkaar betrokken en veronderstellen elkaar. De polariteit is het sterkst op het affectieve niveau, het bereik van gevoel is onbegrensd terwijl emoties een beperkte focus hebben. De afstand tussen de polen wordt kleiner naarmate men van de affectieve functioneringswijze via de verbeeldende en conceptuele naar de praktische wijze gaat, waar actie en intentie nauw met elkaar zijn verbonden.

De vier functioneringswijzen zijn hiërarchisch geordend. Het affectieve niveau vormt de onderste laag, en het praktische niveau de bovenste. De hogere lagen komen op uit de lagere, en krijgen een extra dimensie door hun worteling in de lagere niveaus. Het meest basaal is de affectieve functioneringswijze, vooral in de vorm van gevoel. Het gevoel is de wortel en het fundament van alle andere 'modes' en bevat ze ook alle in latente vorm. Elke functioneringswijze is een gereduceerde en relatief autonome neerslag van z'n funderende grond. Tevens versmallen de domeinen zich: de wereld die we voelen is dieper en wijder dan de wereld die we waarnemen. De waarneming verschaft uiteraard wel een scherpere blik op de wereld dan het proces van voelen.

Wanneer we het model van Heron vergelijken met ons model van verschillende niveaus van intentionaliteit blijkt dat het onderscheid tussen vier functioneringswijzen (Heron) in verband kan worden gebracht met de drie niveaus van ervaring, nl. pre-intentionaliteit, intentionaliteit en meta-intentionaliteit (Scheler/Strasser). De affectieve functioneringswijze kan pre-intentioneel genoemd worden voorzover het om het gevoel gaat. Voelen gaat volgens Heron (p.93) dieper dan perceptie, het gevoel interpenetreert het zijnde en

¹⁴'Intuïtie' is het onmiddellijke omvattende kennen waardoor de geest een object kan begrijpen als een eenheid die uit patronen bestaat, en in verband kan brengen met andere patronen en weet wat het betekent. Intuïtie komt in de visie van Heron dicht bij "holistic cognition".

resoneert ermee. Het gevoel is paradoxaal van aard: het verenigt met het andere, terwijl het ons tegelijk vertelt dat dat andere anders is ten opzichte van ons. Volgens Heron (p.93) gaat het gevoel vooraf aan de splitsing tussen subject en object. Participerend voelen is kenmerkend voor de persoon, het is datgene wat de persoon onderscheidt van ego's, van dieren en van alle soorten niet-persoon. Niet de rede is dus karakteristiek voor personen, maar het gevoel. Zo gedefinieerd is gevoel een noodzakelijke voorwaarde voor perceptie, en gaat gevoel vooraf aan de (intentionele) perceptie. Participerend voelen, het voelen als voorafgaand aan de splitsing tussen subject en object, is reeds in het voorgaande als pre-intentioneel gekarakteriseerd.

Heron onderscheidt in de affectieve functioneringswijze naast gevoelens ook emoties die in termen van het model van Scheler intentioneel genoemd kunnen worden. Emotie is gecentreerd rond de vervulling of frustratie van individuele behoeften en belangen, emoties zijn gerelateerd aan motivatie en appraisal. Heron (p.119) onderscheidt vier soorten behoeften die, bevredigd of gefrustreerd, aanleiding kunnen zijn voor emoties: lichamelijke, persoonlijke, actuele en spirituele behoeften. Persoonlijke behoeften zijn de behoeften van de gehele persoon in relatie tot andere personen in een gedeelde context. De behoeften verdelen zich volgens Heron weer over de vier functioneringswijzen en hebben zowel een actieve als een passieve component, waardoor iedere emotie uiteenvalt in zowel een actief deel als een passief deel. Zo zijn de persoonlijke behoeften in de vier functioneringswijzen achtereenvolgens de behoefte lief te hebben en bemind te worden (affectieve wijze), de behoefte tot verbeelding en verbeeld te worden (verbeeldende wijze), de behoefte te begrijpen en begrepen te worden (conceptuele wijze) en de behoefte te kiezen en gekozen te worden (praktische wijze). De motivatie uit frustratie of vervulling van een behoefte is echter kenmerkend voor emoties, en bevindt zich daarmee op het niveau van de intentionaliteit. Actuele behoeften manifesteren zich als ontwikkelingsmotivaties die het onderlinge verband tussen en de opeenvolging van lichamelijke en persoonlijke behoeften vormen. De vervulling van spirituele behoeften leidt tot spirituele emoties zoals extase, aanbidding en ontzag. Dergelijke spirituele emoties zijn volgens Heron de apotheose van het individuatie-proces. Zij zijn de focus waardoor de getransfigureerde persoon een relatie heeft met het goddelijke. Overigens bevinden de conceptuele en praktische functioneringswijzen, waartoe intentie en actie behoren, zich eveneens op het niveau van de intentionaliteit.

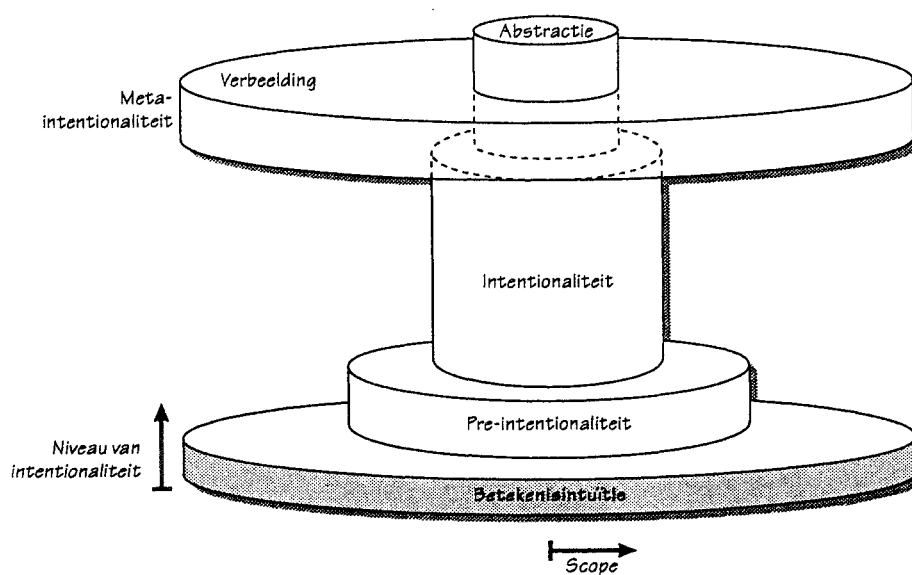
De twee polen van de meta-intentionele ervaring die in het door ons gehanteerde model onderscheiden worden, nl. enerzijds abstractie en anderzijds verbeelding, worden ook door Heron -die overigens niet de term meta-intentionaliteit

gebruikt- als zodanig gehanteerd. Onder abstractie verstaat Heron reflectie en classificeringsvermogen. Beide zijn vormen van het abstraheren van de ervaring. Onder de verbeeldende functioneringswijze vallen intuïtie en verbeelding. Beide polen gaan uit boven het bereik van datgene wat direct voorhanden is in de ervaring.

Met deze vergelijking tussen het model van Scheler/Strasser, dat in onze beschouwing is overgenomen en het model van Heron wordt getoond, dat het model van Scheler niet afgedaan heeft omdat het gedateerd zou zijn; een recente theorie als van Heron blijkt immers verrassend goed aan te sluiten.

5.6 Het model in schematische vorm

Na deze uitstap naar het model van Heron keren we terug naar het door ons gehanteerde model van de ervaringsniveaus dat in figuur 1 is weergegeven.



Figuur 1. Model van de structuur van de ervaring

In dit model wordt de ervaring, opgevat als resultaat en proces van kennisverwerving, gestratificeerd weergegeven.

De betekenisintuïtie vormt de diepste of funderende laag van de ervaring. De betekenisintuïtie gaat aan de concrete ervaring vooraf, maar is in wezen tegelijk van een andere orde; betekenisintuïtie is een fundamenteel kenmerk van het menselijk bestaan. De betekenisintuïtie of kennis van het hart (zie paragraaf 5.10) draagt alle ervaring i.c. relatie met de werkelijkheid.

De verhouding tussen betekenisintuïtie en de concrete ervaring is reeds een vorm van stratificatie. Daarnaast is sprake van stratificatie van de ervaring zelf. Het gaat daarbij om een stratificatie naar intentionaliteit. De ervaring wordt onderscheiden naar de mate van intentionaliteit. Criterium vormt de scope van de ervaring, het bereik van het kennen op de verschillende niveaus. Die scope, breed op de niveaus van betekenisintuïtie en pre-intentionaliteit, versmalt zich op het niveau van de intentionaliteit en versmalt zich enerzijds verder op het niveau van meta-intentionaliteit (als het gaat om abstractie), maar verbreedt zich anderzijds tegelijk op het niveau van meta-intentionaliteit (nl. als het gaat om verbeelding).

In principe is de ervaring in termen van intentionaliteit te beschrijven. De verschillende fasen en niveaus van ervaring worden hoger of lager in het stratificatiemodel geplaatst, afhankelijk van de mate van intentionaliteit die de ervaring kenmerkt. Zo wordt de pre-intentionele fase van ervaring lager geplaatst, omdat die ervaring voorafgaat aan en voorondersteld wordt bij de intentionele ervaring, en in die zin minder intentioneel is. Deze wijze van stratificeren houdt in dat intentionaliteit het volgende criterium vormt om ervaringswijzen ten opzichte van elkaar te ordenen. Deze stratificeringswijze houdt dus niet in dat alle ervaring intentioneel is.

Van belang bij het onderscheid tussen de drie ervaringsniveaus is, dat het bij de verschillende niveaus niet gaat om volkomen van elkaar gescheiden lagen. De hogere laag komt niet alleen voort uit de lagere, maar oefent andersom ook weer invloed uit op de ervaring van het lagere niveau. Er is sprake van terugkoppeling, van tweerichtingsverkeer. De ene wijze van kennen heeft z'n echo in de andere wijze van kennen. Kennis brengt intentionele, pre-intentionele en meta-intentionele momenten bijeen in een beeld van de wereld als eenheid.

Het model van de verschillende niveaus van ervaring zal in de volgende twee paragrafen gebruikt worden om te analyseren welk niveau van ervaring gehanteerd wordt in de besproken emotietheorieën en theorieën over religieuze ervaring.

5.7 Niveaus van ervaring in de besproken opvattingen over religieuze ervaring

Om te analyseren welk niveau van ervaring aangenomen wordt in de theorieën over religieuze ervaring, zullen deze theorieën (reeds uitgebreid aan de orde geweest in hoofdstuk 1 en 2) opnieuw worden besproken, zij het nu uitsluitend vanuit het perspectief van de verschillende ervaringsniveaus. De theorieën zullen op dezelfde wijze worden verdeeld als in hoofdstuk 1 en 2: opvattingen uit het verleden van de godsdienstpsychologie, niet-analytische theorieën en (neo)analytische theorieën.

5.7.1 Theorieën over religieuze ervaring uit het verleden van de godsdienstpsychologie

De in hoofdstuk 4 gevonden verschillende verschijningsvormen van affectiviteit en religieuze ervaring kunnen nu getransformeerd worden naar verschillende niveaus van ervaring. Het met behulp van de moderne emotietheorieën adequaat beschreven emotiedeel bevindt zich op het niveau van de intentionele ervaring. Gesteld kan worden dat met de moderne emotietheorieën het niveau van de intentionele ervaring binnen de affectieve religieuze ervaring voldoende en omvattend beschreven kan worden. Andere vormen van affectiviteit in de religieuze ervaring dan emoties bevinden zich op andere niveaus van ervaring. Om ook die vormen van affectiviteit adequaat te kunnen beschrijven dienen concepten gehanteerd te worden die tevens recht doen aan ervaring op andere niveaus van intentionaliteit, nl. betekenisintuïtie, pre-intentionele en meta-intentionele ervaring. Enkele van die concepten hebben we reeds aangetroffen in de theorieën uit het verleden en in emotietheorieën van buiten de mainstream. Andere concepten dienen opnieuw of verder ontwikkeld te worden. In de volgende paragraaf zullen ter afsluiting van dit hoofdstuk enkele van deze aanvullende concepten worden besproken.

Voor *William James* stond de mogelijke diversiteit aan religieuze ervaringen centraal. Met de omschrijving die James van religie geeft -"the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine" (James, 1902, p.31)- plaatst James religie en religieuze ervaring in het algemeen echter wel op het niveau van de intentionele ervaring door zijn nadruk op de betrokkenheid op datgene wat als goddelijk wordt beschouwd. Dit houdt niet in dat het bij religie om redeneringen en leerstellingen gaat; integendeel,

volgens James kan religie slechts door het gevoel worden waargenomen. Het gevoel vormt hier dus een aparte waarnemingscategorie. Het niveau van de intentionele ervaring is niet het enige niveau waarop James religieuze ervaring beschrijft. Over de mystieke ervaring namelijk, waar volgens hem alle religieuze ervaring in wortelt, schrijft James in pre-intentionele termen: de inhoud van het mystieke bewustzijn kan slechts direct ervaren worden en mystieke kennis is intuïtief en onmiddellijk gevoelsmatig. En de omschrijving door James van het mystieke subject dat inzicht krijgt in diepste waarheden correspondeert met de wijze waarop we het niveau van de betekenisintuïtie, verbonden met de verbeelding, hebben beschreven: kennis die betrekking heeft op de diepste levensvragen die voor de logica ontoegankelijk zijn. In de opvatting over religieuze ervaring komen dus zowel het niveau van de betekenisintuïtie, als de niveaus van pre-intentionele ervaring als intentionele ervaring aan de orde.

In het werk van *Rudolf Otto* staat de ervaring van het heilige, het numineuze, centraal. Het heilige is volgens Otto een fundamenteel van het menselijke verschillende categorie en heeft een kern die niet voor begrip toegankelijk is, maar slechts te beleven is door het gevoel. Evenals bij James vormt het gevoel bij Otto overigens dus een aparte waarnemingscategorie. Deze omschrijving van de ervaring van het numineuze refereert aan de omschrijving van het niveau van de betekenisintuïtie als een diepste vorm van kennen waardoor men boven het menselijk bestaan uit kan komen. Het niveau van de betekenisintuïtie vormt dus een centraal element in de theorie van Otto over religieuze ervaring. De gevoelsreacties die uit de ervaring van het numineuze voortkomen worden door Otto beschreven op een wijze die correleert met zowel het pre-intentionele als het intentionele ervaringsniveau. Het gaat om zowel ongedifferentieerde stemmingen als om intentioneel gerichte emoties. Otto wijst er verder met nadruk op dat de ervaring van het numineuze vooral een plaats heeft in de poëzie, in liederen en gedichten. Daarin wordt aan de non-rationaliteit en de complexiteit van het numineuze rechtgedaan. Poëzie behoort in het model van de verschillende niveaus van ervaring tot het niveau van de meta-intentionele ervaring, en dan met name de verbeelding (die weer gevoed wordt door de betekenisintuïtie). Tot hetzelfde niveau van betekenisintuïtie, gerelateerd aan de meta-intentionele ervaring, kan de ontvankelijkheid gerekend worden, die volgens Otto noodzakelijk is om tot daadwerkelijk religieus inzicht te komen. In de beschrijving van het proces van religieuze ervaring en de rol van affectiviteit daarin bij Otto worden dus de verschillende niveaus van ervaring min of meer gelijkelijk gehanteerd,

Vanuit het perspectief van het model van de verschillende niveaus van ervaring is een belangrijk concept in de theorie van *Pratt* over religieuze ervaring (waarin *Pratt* ook verschilt van *James*) het concept van de "feeling background". *Pratt* gaat er vanuit dat het bewustzijn bestaat uit een rationeel, cognitief deel enerzijds en de "feeling background" anderzijds. De "feeling background" bestaat uit het gevoel en omringt als het ware de ideeën en sensaties uit het overige deel van het bewustzijn. Deze "feeling background" is pre-intentioneel van aard te noemen: ze bevat instinctieve reacties, en functioneert als de oorsprong van de waarden van waaruit de manier waarop de werkelijkheid wordt waargenomen voortdurend wordt beïnvloed. Via de "feeling background" worden volgens *Pratt* ook wijzen van denken en voelen van de ene generatie op de andere overgedragen; een dergelijke achtergrond voor het menselijk functioneren is vanuit het perspectief van het model van de verschillende ervaringsniveaus pre-intentioneel van aard. De "feeling background" is voor *Pratt* een fundamenteel concept; het type geloof dat zijn kracht ontleent aan de "feeling background", het emotionele geloof, acht *Pratt* het eigenlijke religieuze geloof. Het niveau van de pre-intentionele ervaring is daarmee voor *Pratt* van centraal belang in de religieuze ervaring, hoewel ook de andere ervaringsniveaus bij *Pratt* aan de orde komen. Zo benadrukt *Pratt* dat emoties die optreden bij religieuze ervaring een 'betekeniskern' hebben; emoties gaan ergens over, ze zijn ergens op gericht, emoties zijn kortom intentioneel van aard. De nadruk die *Pratt* in dit verband legt op de rationele betekeniskern van de emotie doet overigens verrassend modern aan, gelet op de verwevenheid tussen cognities en emoties die in de moderne emotietheorieën onderstreept wordt.

Allport ziet in de enorme verscheidenheid aan religieuze ervaring één universele kern, namelijk het universele gevoel. Volgens *Allport* heeft dat religieuze gevoel een unificerende rol in de persoonlijkheid en biedt het religieuze gevoel samenhang tussen de psychische functies. In de factoren die *Allport* noemt als van invloed op de vorming van het "religious sentiment" zijn de verschillende niveaus van ervaring te herkennen. De organische of lichamelijke behoeften en het persoonlijke temperament bevinden zich op het niveau van de pre-intentionaliteit. Het zoeken naar betekenis is meer intentioneel van aard; *Allport* benadrukt in dit verband ook de relatie tussen emoties en de rede, iedere emotie heeft volgens *Allport* cognitieve aspecten, heeft een bepaalde betekeniskern. De spirituele waarden zijn een andere factor voor de ontwikkeling van het religieuze gevoel. Spirituele waarden worden door *Max Scheler*, aan wie het model van de verschillende niveaus van ervaring ontleend is, op het niveau van de meta-intentionaliteit geplaatst. De drie verschillende niveaus van ervaring zijn in de opvatting van *Allport* over religieuze ervaring dus aanwe-

zig, zonder duidelijke nadruk op één van de niveaus. De verenigende rol die Allport het religieuze gevoel toeschrijft is daar wellicht het gevolg van: omdat affectiviteit zich manifesteert op verschillende niveaus kan het functies van verschillende aard (van pre-intentioneel tot meta-intentioneel) met elkaar integreren.

Zoals reeds in hoofdstuk 1 is vastgesteld biedt de psychoanalytische theorie van *Freud* een weinig vruchtbaar theoretisch kader om de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring adequaat te beschrijven. Het perspectief van het model van de verschillende niveaus van ervaring brengt hier geen verandering in. Het onbewuste, waarin de religie volgens Freud voor het belangrijkste deel haar oorsprong vindt, komt niet precies overeen met een bepaald niveau van ervaring uit het model, hoewel het vooral in termen van de pre-intentionele ervaring te beschrijven is. Dus als er al vanuit het model van de verschillende niveaus van ervaring iets te zeggen valt over de Freudiaanse theorie over religieuze ervaring kan er gewezen worden op de te sterke focus op het niveau van de pre-intentionele ervaring.

Wat voor de theorie van Freud over religieuze ervaring geldt, geldt in mindere mate voor de theorie van *Jung*. Zowel de theorie van Freud als die van Jung vereisen een a priori geloof in de juistheid van de geboden inzichten. Vanuit het perspectief van de verschillende niveaus van ervaring kunnen de opvattingen van Jung als volgt geanalyseerd worden. Van de twee bewustzijnsmodi die Jung onderscheidt, waarneming en beoordeling, bestrijkt waarneming zowel het niveau van de pre-intentionele ervaring (onmiddellijke intuïtie en sensorische gewaarwording) als van de intentionele ervaring (het op inhouden betrokken denken en het voelen dat een oordeel over de die inhouden impliceert). Opmerkelijk in dit verband is de plaats die Jung het voelen toekent in de modus van het waarnemen. Evenals bij James en bij Otto vormt het gevoel bij Jung dus een waarnemingscategorie. Het persoonlijke en collectieve onbewuste van Jung heeft pre-intentionele kenmerken: de waarneming wordt erdoor beïnvloed, intentionele activiteit worden bevorderd dan wel verhinderd. De dromen en mythische beelden die Jung aan het collectieve onbewuste toeschrijft hebben kenmerken van zowel het niveau van de betekenisintuïtie (de menselijke betrokkenheid op het goddelijke) als het niveau van de meta-intentionele ervaring (door de verbeeldingskracht raakt de mens aan irrationele en overigens ontoegankelijke complexen). Een voorbeeld van een archetype uit het onbewuste dat op het niveau van de betekenisintuïtie geplaatst kan worden vormt het zelf. Het zelf is het middelpunt van de persoonlijkheid en per definitie onbegrijpelijk omdat het bovengeordend aan de persoonlijkheid is. Het zelf wordt door Jung transcendent genoemd, "der

Gott in uns". Hierin is in andere woorden sprake van de toegang tot de existentiële waarheid, van de dragende factor van de ervaring, de spirituele ziel van de mens: woorden waarmee we het niveau van de betekenisintuïtie hebben omschreven. Het meta-intentionele niveau van ervaren is bij Jung terug te vinden in zijn opvatting over symbolen. Een symbool is namelijk volgens Jung in staat een werkelijkheid te openbaren die anderszins ontoegankelijk is. Meta-intentioneel hieraan is dat de scheiding tussen subject en object weer wordt opgeheven, zodat de mens deel kan hebben aan het goddelijke.

De opvattingen van *Fortmann* over religieuze ervaring onderscheiden zich van de overige theorieën over religieuze ervaring en de rol van affectiviteit daarin die in hoofdstuk 1 besproken zijn door de kritische reflectie op de tot dan toe aangenomen relatie tussen religieuze ervaring en affectiviteit en de oorspronkelijke ideeën die daaruit voortvloeien. Eén van die ideeën is de verwerping van de scheiding tussen subject en object. En geen scheiding tussen subject en object is exact de wijze waarop we het niveau van de pre-intentionele ervaring hebben omschreven. Pre-intentionele ervaring vormt het uitgangspunt voor Fortmanns theorie over affectiviteit en religieuze ervaring: de mens heeft direct deel aan de kwaliteiten van de werkelijkheid. Het gaat hier om primitieve, of pre-reflexieve waarneming, waarin nog geen sprake is van distantie ten opzichte van het object. Het belangrijkste kenmerk van de primitieve waarneming noemt Fortmann participatie: in het gevoel zijn subject en object één. In participatie wordt zowel de zichtbare als de onzichtbare wereld geopenbaard. In hoofdstuk 1 is er reeds opgewezen dat het begrip participatie daarom van belang is als het gaat om de relatie tussen religieuze ervaring en affectiviteit. Vanuit het perspectief van het model van de verschillende niveaus van ervaring kan deze stelling aangevuld worden door erop te wijzen dat Fortmann nadrukkelijk aandacht had voor het pre-intentionele ervaringsniveau. Fortmann beperkt zich echter niet tot dat niveau van de pre-intentionele ervaring. Als fenomenoloog staat de gerichtheid op de wereld van het bewustzijn centraal in zijn theorie, het bewustzijn is intentioneel van aard. Van daaruit beschouwt Fortmann ook gevoelens als intentionele acten. Het niveau van de intentionele ervaring is dus ook zeer uitgesproken aanwezig in Fortmanns theorie. Het niveau van de meta-intentionele ervaring komt terug in Fortmanns opvatting over symbolen. Zoals we in hoofdstuk 1 besproken hebben maken volgens Fortmann symbolen mens en wereld (weer) open voor elkaar, de scheiding tussen subject en object wordt opgeheven. In de theorie van Fortmann vormen symbolen dus een wijze waarop de ervaring meta-intentioneel kan worden.

5.7.2 Niet-analytische theorieën over religieuze ervaring

In de theorieën over religieuze ervaring van buiten de analytische traditie (bijv. Weima (1981) en Van der Lans (1980)) wordt religieuze ervaring beschouwd als religieuze waarneming of waarneming van het transcendente. Deze religieuze ervaring heeft een cognitief karakter, is gericht op een bepaald object buiten het bewustzijn en vindt meestal plaats binnen een religieus referentiekader. Zo geformuleerd is religieuze ervaring een vorm van intentionele ervaring. Immers, het belangrijkste kenmerk van die vorm van ervaring is het feit dat de ervaring zich ergens op richt. De omschrijving van religieuze ervaring als religieuze waarneming zet het proces van religieuze ervaring daarmee op het niveau van de intentionaliteit.

Toch is het intentionele ervaringsniveau niet het enige niveau waarop religieuze ervaring zich volgens de niet-analytische theorieën manifesteert. Van der Lans bijvoorbeeld (Van der Lans, 1980, p.30) bespreekt drie typen factoren die in de literatuur van invloed zijn geacht op het ontstaan van religieuze ervaring. Eén van die factoren wordt gevormd door een aangeboren vermogen in de menselijke psyche. Van der Lans haalt o.a. James (1902) en Otto (1917) aan die beiden de religieuze ervaring herleidden tot een aangeboren vermogen in de menselijke psyche. Het vermogen om het numineuze te ervaren wordt door Otto 'divinatie' genoemd (zie ook hoofdstuk 1, paragraaf 1.3). Bij divinatie gaat het om een vermogen tot contemplatie, het leren beleven van bepaalde 'aanschouwingen'. Men moet beschikken over een zeker vermogen tot ontvankelijkheid. Een dergelijk aangeboren vermogen correspondeert met de wijze waarop we het niveau van de betekenisintuïtie hebben omschreven: een gerichtheid op een betekenis die uitstijgt boven datgene dat direct voorhanden is. Hoewel Van der Lans (1980, p.30) de opvattingen van James en Otto als "verouderd" betitelt, speelde de betekenisintuïtie, als aangeboren vermogen tot een zekere geestelijke oriëntatie of religieuze ervaring, dus wel een rol in de theorievorming over religieuze ervaring.

Daarnaast worden in de theorieën over religieuze ervaring van buiten de analytische traditie ook aspecten van het niveau van pre-intentionele ervaring beschreven. Zo heeft het proces van "totalizing" (beschreven door Weima, 1981, p.89; zie ook hoofdstuk 2, paragraaf 2.2) -resultaat van de herstructurering van de perceptuele organisatie- een pre-intentioneel karakter: de wereld wordt ervaren als een eenheid waarin men participeert. Dit is een ervaring op het niveau van de pre-intentionaliteit waar (nog) geen sprake is van scheiding tussen subject en object. Bovendien komt ook het niveau van de meta-intentionele ervaring aan de orde. Omschrijvingen van het object van religieuze

ervaring wijzen erop dat religieuze ervaring (ook) uitgaat boven het niveau van de intentionele ervaring. In de religieuze ervaring wordt het transcendente ervaren. Het (zintuiglijk) waargenomene is teken of symbool van die transcendente werkelijkheid. Dit is een meta-intentioneel aspect van de religieuze ervaring. Meta-intentionele ervaring hebben we immers omschreven als ervaring die wel een aanleiding heeft, maar in de beleving zelf boven die aanleiding uitstijgt. In de meta-intentionele ervaring verwijst de waarneembare werkelijkheid naar een andere, niet direct waarneembare werkelijkheid.

Volgens de niet-analytische theorieën over religieuze ervaring manifesteert religieuze ervaring zich kortom vooral op het niveau van de intentionaliteit. Dat is inherent aan het beschouwen van religieuze ervaring als een vorm van religieuze waarneming. Het proces van religieuze ervaring beperkt zich echter niet tot dat niveau van de intentionaliteit. Ook op de niveaus van betekenis-intuïtie en pre- en meta-intentionele ervaring kan de religieuze ervaring beschreven worden.

5.7.3 (Neo)analytische opvattingen over religieuze ervaring

De analytische theorieën over religieuze ervaring geven vrijwel hetzelfde beeld als de niet-analytische theorieën wat betreft het gehanteerde ervaringsniveau in deze theorieën. Zoals in hoofdstuk 2 is weergegeven, beschrijft Vergote¹⁵ religieuze ervaring als een wijze van kennen van een werkelijkheid die bepaalde betekenissen heeft. De religieuze ervaring is volgens Vergote altijd verbonden met een bepaalde overtuiging en met gedrag als voortvloeisel uit die ervaring. Het omschrijven van religieuze ervaring als vorm van kennen met de genoemde kenmerken positioneert het proces van religieuze ervaring op het niveau van de intentionaliteit. Behalve aspecten van het niveau van de intentionele ervaring worden echter ook aspecten van de overige ervaringsniveaus aan de orde gesteld in analytische beschouwingen over religieuze ervaring. Zo benadrukt Faber (1971; zie ook hoofdstuk 2, paragraaf 2.4) in navolging van Erikson dat religie gebaseerd is op het gevoel van primaire verbondenheid. Deze verbondenheid heeft een pre-intentioneel karakter: er is nog geen sprake van scheiding tussen subject en object, men voelt zich deel uitmaken van de wereld om zich heen. Ook Vergote spreekt uitgebreider over religieuze erva-

¹⁵Hoewel het werk van Vergote in hoofdstuk 2 apart besproken is van de niet-analytische en neo-analytische theorieën over religieuze ervaring, wordt zijn theorie hier terwille van de overzichtelijkheid onder de analytische theorieën over religieuze ervaring geschaard.

ring dan alleen op het niveau van de intentionaliteit. Zo is volgens Vergote een voorwaarde voor religieuze ervaring het zich kunnen laten treffen door de kwaliteiten van de wereld. Hiervoor is een in bepaalde mate ontwikkelde affectieve gevoeligheid nodig. Dat vermogen, voorzover aangeboren of diep verworteld in de persoonlijkheid, bevindt zich op het niveau van de betekenis-intuïtie. Het deelhebben aan de kwaliteiten van de wereld dat door de ontwikkeling van affectieve gevoeligheid mogelijk is, is pre-intentioneel van karakter. Affectiviteit als begeleidende factor in het proces van religieuze ervaring heeft bij Vergote in het algemeen een intentioneel karakter, hoewel Vergote oog heeft voor het vermogen tot affectieve gevoeligheid en daarmee voor de niveaus van betekenisintuïtie en pre-intentionele ervaring. Bovendien wijst Vergote er ook op dat de algemene kleuring van de affectiviteit de waarneming beïnvloedt, en daarmee pre-intentioneel van aard is.

We kunnen concluderen dat in (neo)analytische opvattingen over religieuze ervaring vooral sprake is van het niveau van de intentionaliteit, hoewel religieuze ervaring niet tot dat intentionele niveau beperkt wordt. Ook de andere niveaus van ervaring spelen zeker een rol, zij het op een tweede plan.

5.8 Niveaus van ervaring in emotietheorieën

Evenals in de paragraaf over niveaus van ervaring in de huidige opvattingen over religieuze ervaring zal in deze paragraaf over emotietheorieën het onderscheid dat reeds eerder (in hoofdstuk 3) is aangebracht tussen emotietheorieën binnen de mainstream en buiten de mainstream gehanteerd worden. Van de theorieën binnen de mainstream worden nu alleen de moderne emotietheorieën in ogenschouw genomen omdat het beschrijven van de verschillende niveaus van ervaring plaats heeft gevonden naar aanleiding van het integreren van de *moderne emotietheorieën* in de bestaande opvattingen over religieuze ervaring (zie hoofdstuk 4).

5.8.1 Moderne emotietheorieën

De moderne emotietheorieën zoals deze beschreven zijn in hoofdstuk 3 kennen een aantal aspecten toe aan emoties. Eén van die aspecten is de intentionaliteit van emoties. Onder intentionaliteit wordt dan verstaan dat emoties een object hebben, emoties gaan altijd ergens over. Intentionaliteit onderscheidt emoties van andere vormen van affectiviteit zoals stemmingen. In de moderne emotie-

theorieën worden emoties als intentionele toestanden beschouwd, doelgericht en gericht op de optimalisering van persoonlijke waardigheid en zelfrespect. Gerelateerd aan de intentionaliteit van emoties is de rationaliteit, een andere centrale karakteristiek van emoties in de moderne opvattingen over emoties. De rationaliteit van emoties houdt in dat de gerichtheid op objecten (intentionaliteit) ook grenzen heeft: emoties zijn geëigend ten opzichte van slechts een beperkt aantal objecten. Gericht op een geëigend object zijn emoties vormen van rationeel en regelgeleid gedrag. Emoties vormen ook een motief voor handelen. Handelen wordt in de moderne emotietheorieën door bijvoorbeeld Kenny en De Sousa als intentioneel beschouwd. Emoties zijn volgens Frijda opgenomen in een intentionele structuur die in z'n geheel dient om een bepaald doel te bereiken. Emoties dienen daarnaast uiteenlopende belangen. En hoewel die belangen omgezet in termen van Scheler zowel sensorische, vitale, psychische als heilige waarden kunnen betreffen en zich daarmee op verschillende niveaus van intentionaliteit bevinden, zijn de emoties zelf intentioneel van aard. In de moderne emotietheorieën worden emoties hiermee heel nadrukkelijk op het niveau van de intentionele ervaring geplaatst.

5.8.2 Emotietheorieën buiten de mainstream

Buiten de mainstream van emotietheorieën is in het kader van affectiviteit in het proces van religieuze ervaring altijd veel nadruk gelegd op de emotie liefde, bijvoorbeeld door Augustinus en Bernardus van Clairvaux. In deze opvattingen krijgt vanuit de liefde alles waarde en vormt de liefde, samen met het hart, het middelpunt van de persoon. Een emotie als de liefde bevindt zich dan niet op het intentionele niveau, maar op het pre-intentionele niveau van ervaren: ongedifferentieerde ervaring die de intentionele waarneming beïnvloedt. De betekenis van de ervaring is op het pre-intentionele niveau (nog) impliciet. Door de liefde heeft men gevoelsmatig deel aan de werkelijkheid; de emotie liefde wordt in de emotietheorieën die buiten de mainstream ontwikkeld zijn beschreven als een vorm van affectieve participatie. Bernardus (1126; zie ook hoofdstuk 3, paragraaf 3.10) benadrukt bovendien dat de mens van nature open staat voor Gods woord. Dit kan gezien worden in termen van het niveau van de betekenisintuïtie: de mens die in de grond gericht is op een betekenis die uitstijgt boven datgene dat direct voorhanden is. Betekenisintuïtie wil zeggen dat de diepste dimensie van het menselijk bestaan religieus van aard is, als zodanig staat in de christelijke traditie de mens van nature open voor Gods woord. Het benadrukken van het belang van de liefde kan daarom behalve op het niveau van de pre-intentionele ervaring ook geïnterpreteerd worden op het

niveau van de betekenisintuïtie. Liefde wordt in deze emotietheorieën namelijk opgevat als een vorm van kennen die geïntegreerde ervaringskennis oplevert. In de betekenisintuïtie hebben we immers het kennen van het hart gesitueerd, de vorm van kennen die dieper rijkt dan het kennen met het verstand. Naast deze ervaringsniveaus (betekenisintuïtie en pre-intentionaliteit) speelt het niveau van de meta-intentionele ervaring ook een rol in de emotietheorieën van buiten de mainstream. Zo verliest op de hoogste trap van de mystieke ladder zoals Bernardus die beschrijft het subject zijn of haar autonomie. De scheiding tussen subject en object die op het intentionele ervaringsniveau kenmerkend is wordt weer opgeheven. Dat komt overeen met ervaring op het meta-intentionele niveau.

Kennis van het hart en het hart als concept voor de gehele menselijke existentie komen ook bij Strasser terug, in wiens opvatting het hart functioneert op het niveau van de betekenisintuïtie. Het hart richt de geestelijke oriëntatie van de mens, en vormt de spirituele kern. Strasser onderscheidt het hart van de disposities: het in een bepaalde stemming verkeren dat de intentionele ervaring beïnvloedt. De disposities zijn ongedifferentieerde gemoedstoestanden en bevinden zich op het pre-intentionele niveau, dat aan de intentionele ervaring vooraf gaat.

5.9 Conclusies over de ervaringsniveaus

Uit het bovenstaande blijkt dat men zich in de besproken theorieën over religieuze ervaring weliswaar voor een belangrijk deel beperkt tot het niveau van de intentionele ervaring, maar dat aspecten van de andere ervaringsniveaus ook zeker aan de orde komen. Religieuze ervaring speelt zich grotendeels af op het niveau van de intentionaliteit, maar ook pre-intentionele ervaring en meta-intentionele ervaring spelen een rol. Om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring adequaat te beschrijven dient men zich dan ook niet te beperken tot het niveau van de intentionele ervaring. In betekenisintuïtie en pre-intentionaliteit ligt immers de voorwaarde vooraf en in de meta-intentionaliteit de specifiek heilige of transcendente gerichtheid van de religieuze ervaring (bijv. via verbeelding en symbolen). Affectiviteit speelt op al deze niveaus een rol in de religieuze ervaring. Uit het voorgaande blijkt echter ook dat de moderne emotietheorieën emoties bijna uitsluitend op het niveau van de intentionele ervaring beschrijven. In moderne emotietheorieën zoals die van Frijda wordt weliswaar een onderscheid gemaakt tussen verschillende vormen van affectiviteit, maar de focus is gericht op emoties. Deze toespitsing op emoties

heeft gezorgd voor een scherp en verhelderd begrip van emoties. Het is de moderne emotietheorieën dan ook niet aan te rekenen dat andere vormen van affectiviteit zoals stemmingen op het pre-intentionele niveau, niet of nauwelijks aan de orde komen in deze theorieën. Om de rol van affectiviteit in het gehele proces van religieuze ervaring te beschrijven dienen echter ook deze andere uitingen van affectiviteit die zich op andere niveaus dan het niveau van de intentionele ervaring bevinden erbij betrokken te worden en volstaat de hantering van moderne emotietheorieën alleen niet.

5.10 Aanvullende concepten

In deze paragraaf wordt een aantal concepten besproken die betrekking hebben op de andere niveaus van ervaring dan het niveau van de intentionaliteit en die zouden kunnen dienen als aanvulling op de concepten uit de moderne emotietheorieën om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring te beschrijven.

Het hart

In de opvatting en beschrijving van affectiviteit door zowel Augustinus als Pascal en Strasser komt het concept hart aan de orde. Het hart vormt -samen met de liefde- het middelpunt van de menselijke persoon (Augustinus) en heeft de betekenis van de essentiële kern in onze relaties naar buiten (Strasser). Ook bij Pascal gaat het bij het hart om een medium om de mens tot existentiële vervulling te brengen door het bijeenbrengen van verschillende processen: kennis en wil, waarheid en liefde, essentie en waarde etc. Om de specifieke aard van de affectieve processen recht te doen is een concept als het hart nodig. Uit het volgende zal blijken dat het hart zich in eerste instantie bevindt op het niveau van de betekenisintuïtie, hoewel het hart ook aspecten heeft van pre-intentionele en meta-intentionele ervaring.

In literatuur over religieuze ervaring komt een aspect van affectiviteit aan de orde dat aansluit bij het begrip hart, nl. de diepe verworteling van affectiviteit in de persoonlijkheidsstructuur. Vergote gebruikt in dit verband de term archaisch, James noemt het gevoel de bron van religieuze ervaring, Pratt heeft het over de "feeling background".

Het hart, als affectieve kern van de persoon waarin verschillende processen, zowel psychische als religieuze, bijeenkomen bevindt zich op het niveau van

de zgn. betekenisintuïtie. Het hart is de uitdrukking van de eenheid van het menselijk bestaan en brengt de mens in samenhang met de werkelijkheid. Het aanbrengen van eenheid en samenhang wordt door Allport toegedicht aan het rijpe religieus gevoel, dat volgens Allport een "unifying" rol speelt in de persoonlijkheid (zie ook hoofdstuk 1, paragraaf 1.5). Het religieuze gevoel integreert in zijn visie alle psychische functies. Recent is buiten de psychologie het concept hart aan de orde gekomen. Zo sluit Waaijman (1995, p.139) bijvoorbeeld aan bij het bijbelse "hart" dat wordt omschreven als "het binnenste licht, dat mij op alle niveaus doorlicht: vegetatief, emotioneel, cognitief en voluntatief". Als het hart in het Oude Testament aan de orde komt is dat zelden in de zin van het lichamelijke orgaan (Wolff, 1973, p.73). Volgens Wolff (p.74) wordt het hart in bijbelse zin gevoeligheid en emotionaliteit toegekend. Ook kan met het hart verlangen worden uitgedrukt (Wolff, p.76). Het bijbelse hart verenigt echter verschillende menselijke functies in zich, want met het hart kunnen ook de intellectuele en rationele denkprocessen ("die Vernunft") bedoeld worden (Wolff, p.79). En daarbij is volgens Wolff (p.84) de overgang naar de wil vloeiend. Het hart in bijbelse zin, in ieder geval in het Oude Testament, vormt dus een integrale eenheid tussen verschillende processen: emotionele, rationele en wilsprocessen. Er is kortom geen deel van het menselijk leven waar het hart geen rol speelt (Von Meyenfeldt, 1950, p.151): "LEB¹⁶ vertegenwoordigt de gehele mens" (p.152). Het hart vertegenwoordigt de werkelijke, de echte mens. Volgens Von Meyenfeldt (p.165) is dit het meest duidelijk in het religieuze gebruik van het begrip hart, want "in de verhouding tot God gaat het immers ongetwijfeld om de waarachtige mens" (p.165). Zelfs gaat elke religieuze activiteit van het hart uit (p.181). Het hart is de eigenlijke kern van de mens, dat in z'n diepste zin gekend wordt als brandpunt van de religie.

Een ander accent in verband met het concept hart betreft de verbinding van emoties met de mens als persoon. Zo ligt volgens Augustinus het 'ware mens-zijn' in de emotie liefde. Emoties zijn dan niet louter cognitief functionerende communicatiesystemen met de omgeving, maar zeggen tevens iets over de kern van de persoon. In de moderne emotietheorieën ontbreekt die notie van de persoon vrijwel geheel. Dit zou samen kunnen hangen met het feit dat in die emotietheorieën vooral een zgn. derde-persoonsoptiek wordt gehanteerd. In derde-persoonstheorieën worden uitspraken van de persoon omtrent het eigen (mentaal) functioneren niet als volwaardige gegevens beschouwd. In eerste-

¹⁶"LEB" is het Hebreeuwse woord voor "hart".

persoonstheorieën is dat wel het geval (Sanders e.a., 1989, p.19). Mensen zijn in staat zich bewust te worden van hun onwetendheid en hun verwarring omtrent hun eigen functioneren en omgaan met de omgeving. Deze verwarring en onwetendheid hebben twee kanten: onwetendheid over onszelf en onwetendheid over anderen. Op grond hiervan zijn twee soorten theorieën in de psychologie te verwachten: psychologie in de eerste persoon en psychologie in de derde persoon. Mensen ervaren zichzelf immers fysiek en mentaal anders dan ze anderen ervaren. De huidige psychologie heeft zich echter vooral toegelegd op onderzoek van anderen en verwaarloost daarmee de zelfkennis (Sanders e.a., 1989, p.111). Dit ondanks het feit dat de geschiedenis van de psychologie als een van de wijsbegeerte geëmancipeerde wetenschap aanving met een eerste-persoonspsychologie (nl. de Duitse bewustzijnspsychologie) die als methode de introspectie hanteerde. Vervolgens heeft de psychologie zich echter ontwikkeld naar een extreme derde-persoonspsychologie (het behaviorisme). Vanaf de jaren vijftig kreeg het concept "informatie" een centrale plaats. Hoewel dit concept in principe zowel mentale als fysieke aspecten heeft, hield dat niet in dat introspectie als wetenschappelijke methode weer terugkeerde. In de cognitieve psychologie worden, evenals in de behavioristische theorieën, slechts modellen van het mentale gebeuren gehanteerd. Volgens Sanders e.a. (1989, p.113) berust de benadering van de leidende cognitieve psychologie (nl. het representationalisme) op een derde-persoonsopvatting van de empirie. De onderzoekbare empirie bestaat in principe alleen uit het externe, intersubjectieve deel. Het interne, subjectieve deel wordt als niet onderzoekbaar opgevat. Dat wat onderzocht wordt moet voor iedereen waarneembaar en onafhankelijk van de onderzoeker zijn. Ook wanneer in de (godsdienst)psychologie onderzoek wordt gedaan naar religieuze verschijnselen gebeurt dat vanuit deze methodologie.

De vorm van psychologie echter die eerste-persoonsgegevens serieus neemt, tracht op een andere wijze dan de mainstream binnen de huidige psychologie kennis te verkrijgen over de psychische werkelijkheid die voor de persoon zelf onmiddellijk toegankelijk is (Sanders e.a., p.218). Dit kan niet door er distantie tot te nemen of die werkelijkheid descriptief te benaderen. Nodig is een methodische strategie die het eigen *persoon-zijn* beluistert. Door methoden van bewustwording worden blindheid en verwarring verdreven; de werkelijkheid wordt dan gekend door "knowledge by acquaintance": geen partieel kennen, maar een direct en volledig bekend zijn met de werkelijkheid (p.219). Overigens wordt deze kennis weer partieel zodra de kennis onder woorden wordt gebracht.

In de huidige psychologie blijft het gebied van het geestelijke of innerlijke leven, zoals wij hier met het concept hart beschrijven, vrijwel geheel liggen. Wel is er aandacht voor de concepten persoon en zelf die in sommige opzichten gelijkenis vertonen met het hierboven beschreven concept hart.

Zo introduceert Hermans (1993, 1995) het begrip persoon of zelf door het te omschrijven als het meerstemmige of dialogische zelf. Het zelf wordt dan opgevat als een dynamische meervoudigheid van relatief autonome ik-posities; het ik kan zich bewegen van de ene positie naar de andere, al naar gelang de situatie. Het zelf wordt omschreven als tijd-ruimtelijk en narratief gestructureerd. Het meerstemmige zelf is een narratieve constructie in die zin, dat de persoon een verhaal over zichzelf vertelt dat tijdelijk en ruimtelijk is gestructureerd. Bovendien wordt een veelheid aan ik-posities aangenomen waartussen dialogische relaties mogelijk zijn. Het begrip positie wijst erop dat in de feitelijke of imaginaire ruimte plaatsen zijn waar het ik gelokaliseerd is. Dit suggereert dat er naast of tegenover de ene positie nog andere posities mogelijk zijn. Het ik is in staat dialogische bewegingen te maken tussen meerdere posities. De theorie van het meerstemmige zelf maakt het volgens Hermans (1995, p.43) ook mogelijk de minder bewuste lagen van de ervaring erin te betrekken. De minder bewuste of onbewuste lagen van het zelf kunnen nl. worden voorgesteld als imaginaire ruimten waarin zich posities bevinden die nog niet of niet meer tot het zelfbewustzijn worden toegelaten. Tegelijk bevatten ze potentieel dat kan leiden tot herziening van het gangbare zelfverhaal. Bij het meerstemmige zelf is voortdurend sprake van een overgangsgebied tussen zelf en niet-zelf en tussen bewust en onbewust¹⁷, waar beweging plaatsvindt door het proces van steeds opnieuw positioneren.

Ons inziens is het hart een concept dat niet gemist kan worden in de beschrijving van de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Door middel van het concept hart kan de ervaren eenheid van het menselijk bestaan, en de benadering van de mens als persoon, en de bijbelse noties omtrent dit concept een plaats worden gegeven.

¹⁷Een dergelijke opvatting van het zelf waar het zelf zich voortdurend beweegt tussen bewust en onbewust is ook terug te vinden bij Evans (Evans, 1970; zie ook Marres, 1991). Evans stelt zich het bewustzijn gestructureerd voor: dat waar aandacht aan besteed wordt, wordt als het ware naar voren geschoven. Door de voorgrond scheppende aandacht ontstaat tegelijk een achtergrond. Die achtergrond noemt Evans het niet-geprojecteerde bewustzijn. Dit is volgens hem het zelf. Dit zelf is dus geen statische eenheid, maar wisselt voortdurend.

Normativiteit en emoties

In verschillende opvattingen over emoties die buiten het denken in de mainstream zijn ontwikkeld komt het aspect normativiteit aan de orde; er is dan sprake van een oordeel over de emotie. Bepaalde emoties worden als goed beschouwd, andere daarentegen niet. Zo vormt voor Augustinus de wil het criterium waarmee affecten en passies beoordeeld kunnen worden. Het fundamentele kenmerk van de wil noemt Augustinus de liefde. Emoties die wortelen in de liefde zijn juist, emoties die wortelen in bijvoorbeeld eigenbelang niet. Overigens is die nadruk op de wil niet geheel strijdig met de moderne emotietheorieën. De moderne emotietheorieën (bijv. van Frijda) beschrijven immers nadrukkelijk de functionaliteit van emoties en beschouwen motivatie en emoties als elkaar interpenetrerende processen. Een beoordeling van emoties op morele juistheid is echter geheel verdwenen. Hooguit is sprake van functionele juistheid: een emotie is juist omdat het te bereiken doel gediend wordt. Dit is echter een beoordeling van het resultaat van de emotie. Morele onderscheidingen zoals die van cupiditas versus caritas zijn geheel verdwenen. Bij Augustinus is sprake van een beoordeling van de oorsprong van de emotie. Bernardus daarentegen acht het object van de emotie een belangrijker criterium: "de liefde tot God komt voort uit eigenbelang". Op de eerste treden van de ladder van de liefde zoekt men vooral bevrediging van eigen verlangens (in termen van de emotietheorie van Frijda komt de emotie voort uit taxatie van de relevantie van de stimulus ten opzichte van belangen van het individu). Dit eigenbelang moet echter wel opzij gezet worden, om tot de ware goede liefde te komen. In de moderne emotietheorieën worden emoties niet beoordeeld, maar beschreven. Hierbij wordt benadrukt dat in principe alle emoties in termen van functionaliteit (passend bij te bereiken doel) en van rationaliteit (geëigendheid van de emotie ten opzichte van het object en het succes van de emotie) te beschrijven zijn. Kenny spreekt zelfs van een met nadruk niet morele, maar logische rationaliteit van emoties.

Het verband tussen emoties, normativiteit en de wil hangt ook samen met datgene wat in de vorige paragraaf is besproken, het concept hart en de mens als persoon. Volgens Frankfurt (1988, p.12) vormt de wil het uiteindelijke onderscheid tussen de persoon en andere levende wezens. Deze wilscapaciteit is complex: een persoon verlangt iets te doen, en hij verlangt (of verlangt niet) iets te verlangen. Met het begrip verlangen doelt Frankfurt (p.13) op allerlei motieven, waaronder ook verlangen in engere zin en voorkeur. Wilsdaden vormen een effectief verlangen, een motief waaruit het handelen geïnterpreteerd kan worden. Frankfurt (p.12e.v.) maakt onderscheid tussen verlangens van de

eerste orde en verlangens van de tweede orde. Verlangens van de eerste orde hebben handelingen en toestanden als object, verlangens van de tweede orde zijn gericht op de verlangens van de eerste orde. Verlangens van de tweede orde drukken het vermogen tot zelfbewustzijn uit en zijn van ultim belang voor de persoon. Cuypers (1994, p.111) beschrijft de vorming van tweede-orde verlangens als zelf-evaluatie of zelf-identificatie. Verlangens van de tweede orde geven een evaluatie van verlangens van de eerste orde. Een positieve evaluatie van een verlangen van de eerste orde zal leiden tot identificatie met dit verlangen, en omgekeerd zorgt een negatieve evaluatie van een eerste-orde verlangen voor vervreemding van dit verlangen. Bij de vorming van verlangens van de tweede orde speelt het streven naar een ideaal patroon van verlangens een rol. Volgens Frankfurt kan gesproken worden van een vrije wil van de persoon, indien zijn verlangens van de eerste orde overeenstemmen met zijn verlangens van de tweede orde. Bij Frankfurt speelt bij verlangens (een vorm van affectiviteit) dus ook wat men wil en behoort te verlangen een rol.

Normativiteit blijkt een concept te zijn dat ten onrechte wordt gemist wanneer men zich beperkt tot de moderne emotietheorieën voor de beschrijving van de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Normativiteit sluit aan bij het denken over gevoelens uit het verleden van de christelijke traditie en doet bovendien recht aan het concept hart, waarvoor in de vorige paragraaf reeds is gepleit. In de beschrijving van de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring dient normativiteit dan ook een plaats te krijgen.

Relatie met het transcendente

In de moderne emotietheorieën heeft het reiken naar en raken van een andere, hogere werkelijkheid zoals die van de absolute schoonheid of het transcendente via een emotie nauwelijks een plaats meer. In de opvatting van Plato is liefde nog het streven naar goedheid. Liefde is niet gericht op een bepaald persoon of object zelf (het object van de emotie), maar op die persoon als 'voertuig' van bepaalde eigenschappen zoals goedheid en schoonheid. In de moderne emotietheorieën vormt juist de noodzakelijke verbinding van de emotie met het object een centraal punt. Via het begrip intentionaliteit -het object van de emotie bepaalt de identiteit van de emotie- is dit in de emotietheorieën sinds Kenny verwoord. Het gaat daarbij echter om de relatie tussen de emotie en het object zelf, niet om een werkelijkheid achter het object. Die werkelijkheid heet bij Plato goedheid of schoonheid, maar kan ook het transcendente zijn. Ook

deze afwezigheid in de moderne emotietheorieën heeft te maken met de beperking tot het niveau van de intentionele ervaring. Relatie met het transcendente speelt zich op het meta-intentionele ervaringsniveau af. Op het meta-intentionele niveau is immers sprake van interpretatie van de intentionele ervaring, het uitreiken boven datgene wat direct voorhanden is. Bovendien komt de relatie met het transcendente tot stand via spirituele gevoelens die zich eveneens op het meta-intentionele niveau bevinden.

Overigens is de platoonse visie op transcendentie niet onweersproken gebleven. In de platoonse visie op de transcendentie is sprake van trappen en treden via welke de wereld verlaten wordt; deze wereld en God zijn volledig van elkaar gescheiden. Ook Augustinus beleefde zijn Godservaringen vanuit deze visie op het transcendente. Volgens Berger (1993, p.46) stamt de thematiek van de opstijging vanuit de wereld naar God uit het Symposium van Plato. De ziel moet zich losmaken van het lichaam en opstijgen tot de schoonheid in de zielen om tenslotte de grote Schoonheid te aanschouwen. De opstijgingservaring hoort bij een visie op het transcendente waarbij het transcendente op geen enkele manier aan de feitelijke werkelijkheid immanent is. Deze opvatting van een gescheiden transcendentie beschouwt Berger (p.61) als een subtiële vorm van positivisme. Het tegendeel van de opstijgingservaring noemt Berger (p.48) de verdichtingservaring. De verdichtingservaring is de ervaring van het transcendente waarbij de bekende werkelijkheid als het ware opnieuw gezien wordt, op een manier zoals het voordien niet gezien werd. Het transcendente ligt niet buiten de werkelijkheid, maar wordt gezien in de bekende werkelijkheid. Overigens kunnen naar het oordeel van Berger beide typen ervaringen, zowel de opstijgingservaring als de verdichtingservaring, authentieke ervaringen zijn.

De relatie met het transcendente is een aspect van religieuze ervaring dat bij de beschrijving van de rol van gevoelens in de religieuze ervaring niet onbesproken kan blijven.

Verbeelding

In het model van de verschillende niveaus van ervaring wordt ervaring op het meta-intentionele niveau twee uitdrukkingswijzen toegekend: enerzijds abstractie en anderzijds verbeelding. Het feit dat men zich in de moderne emotietheorieën hoofdzakelijk beperkt tot ervaring op het niveau van de intentionaliteit heeft als consequentie dat er weinig tot geen aandacht bestaat voor verbeelding in de affectiviteit. Toch speelt verbeelding wel degelijk een

rol in de relatie tussen affectiviteit en religieuze ervaring. In emotietheorieën die buiten de mainstream ontwikkeld zijn komt dit aspect van de verbeelding wel aan de orde. Zo stelt Singer dat liefde een wijze van waardering is: er wordt een nieuwe waarde gecreëerd die niet te reduceren is tot de zgn. objectieve waarde van het object. Aan een object wordt belang toegekend dat niet hoeft te stroken met de mogelijkheid van het object dat te bevredigen. Om die waarden toe te kunnen kennen is de verbeelding een noodzakelijke functie. Verbeelding speelt bij Singer dan ook een belangrijke rol in de emotie liefde. Verbeelding is ook een belangrijk aspect als het gaat om ervaring van het transcendente. Het transcendente kan immers zodanig opgevat worden dat het weliswaar buiten datgene dat zintuiglijk ervaren wordt valt, maar tegelijk kan het transcendente wel degelijk ervaren worden. In de moderne emotietheorieën is wel ruimte voor de waarneming van emotionerende stimuli buiten de nu reëel bestaande werkelijkheid, zoals gebeurtenissen uit het verleden of een denkbeeldig scenario, maar het gaat dan altijd om objecten die in principe wel in de werkelijkheid zouden kunnen bestaan. In het geval van het transcendente -opgevat als uitstijgend boven de werkelijkheid die zintuiglijk waarneembaar is- is dit niet het geval. Verbeelding is de affectieve uitdrukkingwijze van ervaring op het meta-intentioneel niveau en dient ook in beschouwing te worden genomen voor een adequate beschrijving van de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring.

Verbeelding en godsdienst horen onafscheidelijk bij elkaar, stelt Jongsma-Tieleman (1996, p.11). Deze relatie is mogelijk dankzij symbolisering. Symbolen, religieuze symbolen, slaan een brug naar een andere werkelijkheid, die transcendent van aard is. Om daadwerkelijk een brug te kunnen slaan van de ene realiteit naar de andere is een volwassen vorm van creatieve verbeelding nodig. Deze verbeelding, en daarmee volgens Jongsma-Tieleman (o.a. p.104) gezonde godsdienstigheid, kan zich alleen ontwikkelen op basis van een bepaald substraat dat in de kindertijd gevormd wordt. Men moet geleerd hebben zich voldoende veilig te voelen en voldoende vertrouwen in het leven te hebben. En door het op de juiste manier gebruik maken van de zgn. "transitionele objecten" leert het kind afstand te nemen tot zichzelf en tot de omgeving met behoud van het gevoel van verbondenheid (p.238)¹⁸. Alleen op die basis kan men volgens Jongsma-Tieleman (p.129) "eigen behoefte onder ogen zien, onzekerheid verdragen en hopen op wat men niet ziet". Onvoldoende ont-

¹⁸Het begrip "transitionele objecten" is geïntroduceerd door Winnicott. Voor een meer uitgebreide bespreking van diens theorie verwijzen we naar hoofdstuk 2, paragraaf 2.4 (subparagraaf religie als transitioneel verschijnsel).

wikkeld basisvertrouwen resulteert in een godsdienstigheid die bepaald wordt door angst en wantrouwen. Als gezonde en volwassen religiositeit inderdaad kenmerken heeft van verbeelding, heeft dat een aantal consequenties. In de eerste plaats dient het symbolische element, met z'n verwijzende karakter, inderdaad aanwezig te zijn in de religie: "het gaat erom dat bij de gelovige de notie aanwezig is dat geloven berust op vertrouwen in een *belofte*, en niet in een *voorspelling*" (p.124). Bovendien moet men kunnen inzien dat (symbolische) inhouden niet altijd samenvallen met de feitelijke werkelijkheid (p.125). Een derde kenmerk van de religieuze verbeelding is dat de interne wereld (met ervaringen, verlangens en behoeften) steeds actief betrokken wordt op de externe wereld (de gegeven werkelijkheid, de religieuze traditie waarin men staat) en dat gezocht wordt naar verbanden tussen beide werelden. Godsdienstigheid dient hiervoor een onderdeel te zijn van de algehele ontwikkeling (p.125).

Burggraaf (1994, p.12) noemt een voorwaarde voor geloven -dat hij op grond van Fortmann beschrijft als "de functie van het open-woorden voor de onuitsprekelijke grond van het bestaan" (p.12)- het vermogen tot intuïtief-religieus kennen. Vanuit het intuïtief-religieus kennen legt de mens verbinding tussen hemel en aarde door mythen te scheppen en symbolen te gebruiken. Het intuïtief-religieus kennen is volgens Burggraaf (p.16) verbonden met de verbeeldingskracht. Creatieve verbeeldingskracht wordt door Burggraaf (p.18) omschreven als een werkelijkheidsscheppende kracht. Vanuit de bestaande werkelijkheid raakt de verbeeldingskracht aan mogelijke -de mens overstijgende- werelden. De verbeeldingskracht is verbonden met een schouwend en doorgrondend kennen. De verbeeldingskracht krijgt in de individuele ontwikkelingsfasen vorm; kinderen vertellen verhalen en gaan "niet alleen *reproduce-rend*, maar ook *anticiperend* en *transformerend* met de werkelijkheid en het bestaan om" (p.129). Het rationele en het verbeeldende kennen lopen in de kindertijd nog door elkaar heen om zich op latere leeftijd apart van elkaar te ontwikkelen.

Het luisteren naar (bijbel)verhalen vormt een typerend voorbeeld waaruit het verbeeldingsaspect van religie blijkt. In de verhalen gaat het immers om een samenspel tussen de geschiedenis, mensen en een wonder. Het verhaal spreekt in beelden en het belang van de verhalen ligt in de zin ervan voor het eigen leven en de eigen situatie. Religieuze verhalen werken volgens Jongsma-Tieleman (p.243) als de al eerder genoemde transitionele objecten. De verhalen bieden een perspectief, en dat gegrond op wat God doet. Van Olst (1985, p.13) wijst erop dat verhalen beloften bevatten voor de toekomst, ze anticiperen op de komende tijd. Verhalen geven een verbinding tussen verleden en toe-

komst. De taal van het verhaal is metaforisch, er wordt verwezen naar andere betekenissen (p.16). Over goddelijke dingen kan volgens Van Olst (1983, p.30) ook alleen maar gesproken worden in beelden en symbolen, niet in abstracte begrippen.

Verbeelding, of beeldend denken, blijkt een belangrijke factor te zijn van affectiviteit in het kader van religieuze ervaring. Er wordt hier dan ook voor gepleit verbeelding een plaats te geven in de beschrijving van de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Via het concept verbeelding kan uitdrukking worden gegeven aan het specifieke karakter van affectiviteit in het proces van de religieuze ervaring.

Hoofdstuk 6

Conclusies en aanbevelingen

De probleemstelling van dit onderzoek zoals in de introductie geformuleerd, kan worden samengevat in de vraag op welke wijze de rol van emoties en gevoelens in de religieuze ervaring adequaat beschreven kan worden. Uitgangspunt daarbij is de niet gedifferentieerde en soms zelfs problematische status van de affectiviteit in de bestaande godsdienstpsychologische literatuur over religieuze ervaring. Affectiviteit en religieuze ervaring worden weliswaar als vanzelfsprekend met elkaar verbonden geacht, maar de precieze aard van de relatie is niet altijd duidelijk. In dit onderzoek is getracht het diffuse begrip affectiviteit te differentiëren met behulp van de moderne emotietheorieën én onderscheid aan te brengen in de verschillende ervaringsniveaus die zowel bij emoties en gevoelens als bij religieuze ervaring aan de orde zijn. In de eerste drie hoofdstukken is daartoe een onderzoek verricht naar de ontwikkeling van beide begrippen en hun wederzijdse betrokkenheid. In deze hoofdstukken werd reeds bestaande literatuur in kaart gebracht. In het vierde hoofdstuk werd hieraan een nieuw element toegevoegd door de veronderstelling uit te werken dat moderne emotietheorieën een goed handvat bieden om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring te beschrijven. Dit bleek inderdaad voor een belangrijk deel het geval te zijn: met behulp van moderne emotietheorieën is het emotieproces, en daarmee ook het proces van emoties binnen de religieuze ervaring, vrij nauwkeurig te beschrijven. Voor een ander, kleiner, deel echter bleken de moderne emotietheorieën niet geheel adequaat te zijn, omdat religieuze ervaring zich deels afspeelt op een ervaringsniveau dat door de moderne emotietheorieën wordt uitgesloten vanwege de nadrukkelijke beperking van de moderne emotietheorieën tot het deel van de affectiviteit dat uit emoties bestaat. Deze overige delen van de affectieve religieuze ervaring kunnen echter wel beschreven worden aan de hand van affectiviteitstheorieën die buiten de mainstream van het emotiedenken zijn ontwikkeld (en over het algemeen minder recent zijn). Om de gelaagdheid van zowel religieuze ervaring als affectiviteit te conceptualiseren is in hoofdstuk vijf een model van verschillende niveaus in de ervaring geïntroduceerd en besproken, hetgeen opnieuw een nieuw element is in de bestudering van religieuze ervaring en emoties. Vervolgens zijn dit model van verschillende niveaus in de ervaring en de in het voorgaande reeds besproken theorieën over religieuze ervaring uit zowel het verleden en het heden van de godsdienstpsychologie en over emoties met elkaar in verband

gebracht. Deze relatie is toegespitst op concepten die godsdienstpsychologisch van belang zijn, maar buiten de bestaande theorieën over religieuze ervaring of affectiviteit vallen, zoals het concept hart en de verbeelding.

In deze studie is de verhouding tussen affectiviteit aan de ene kant en religieuze ervaring aan de andere kant in kaart gebracht. Hierdoor is inzicht ontstaan in de wijze waarop die relatie tot dusver in de godsdienstpsychologie werd opgevat. In deze analysering van de verhouding tussen twee concepten binnen een vakgebied ligt het eerste belang van dit onderzoek. Het tweede belang is gelegen in het integreren van inzichten uit een ander vakgebied (namelijk de moderne emotietheorieën uit de theoretische psychologie) in deze geanalyseerde concepten. Dat het model van verschillende ervaringsniveaus een redelijk adequaat instrument blijkt te zijn om conclusies te trekken uit de integratie van moderne emotietheorieën in bestaande inzichten over religieuze ervaring (en affectiviteit) geeft aan dat in de theoretische godsdienstpsychologie fenomenologisch georiënteerde theorieën vruchtbaar kunnen zijn.

Uit het onderzoek is een aantal conclusies te trekken, die in het volgende besproken zullen worden. Afgesloten wordt met enkele aanbevelingen voor nader onderzoek, voortvloeiend uit de beperking die elk onderzoek -dus ook dit onderzoek- nu eenmaal eigen is.

6.1 Conclusies

De meest triviale conclusie die uit dit theoretisch vergelijkende onderzoek van de concepten religieuze ervaring en emoties en gevoelens getrokken kan worden is het feit dat religieuze ervaring inderdaad samenhangt met affectiviteit, dat wil zeggen met gevoelens en emoties.

Vergelijking van de verschillende soorten bestaande theorieën (over emoties en over religieuze ervaring) heeft daarnaast verheldering gebracht in de aard van die relatie tussen emoties en gevoelens enerzijds en religieuze ervaring anderzijds. De affectiviteit die in de religieuze ervaring een rol speelt is diep verworteld in de persoonlijkheidsstructuur. Er is sprake van een affectieve gevoeligheid die per individu in verschillende mate en vorm is ontwikkeld. De affectieve gevoeligheid is een voorwaardelijke factor in het voorkomen van religieuze ervaring. De stemming waarin iemand verkeert beïnvloedt daarbij de algehele waarneming, en daarmee ook de religieuze waarneming of ervaring. Het gehele proces van religieuze ervaring wordt vervolgens begeleid door gevoelens: affectieve belevingen die niet aandringen op (emotioneel) handelen. Emoties tenslotte zijn het mogelijke resultaat van de religieuze

ervaring. Een groot deel van deze verheldering is te danken aan inzichten uit de moderne emotietheorieën. De wijsgerige wegbereider voor de moderne emotietheorieën was Wittgenstein. Hij is degene geweest die de talige constructie en de reflexieve aard van emoties onder woorden heeft gebracht. Hierbij richtte hij zich vooral op intentionele emoties, maar ook op andere niveaus dan die van de intentionaliteit is sprake van reflexieve affectiviteit. In de moderne emotietheorieën die in de meeste gevallen zonder verwijzing naar Wittgenstein, maar wel geworteld in de emotieconcepten van Wittgenstein wordt onderscheid aangebracht tussen verschillende emotionele vormen. Dit gebeurt zeer expliciet in de emotietheorie van Frijda. Deze verschillende verschijningen van emotionaliteit zijn van belang, want ze blijken ook in het proces van religieuze ervaring te herkennen, zoals hierboven is geschetst. In de moderne emotietheorieën is bovendien benadrukt dat een groot deel van de affectiviteit, waarschijnlijk zelfs het grootste deel, cognitief, intentioneel en rationeel van aard is. De moderne emotietheorieën hebben een grote bijdrage geleverd aan de verheldering van deze verwevenheid van emoties en cognities. De inzichten omtrent dit punt zijn onder invloed van de moderne emotietheorieën radicaal veranderd. Ook in de context van de religieuze ervaring als te bestuderen verschijnsel in de godsdienstpsychologie kan als gevolg hiervan een belangrijk deel van de affectiviteit in het proces van religieuze ervaring adequaat beschreven worden. Door de rationaliteit en de intentionaliteit van emoties en de relatie tussen emoties en belangen en gedrag worden emoties immers begrijpelijk en wordt de relatie tussen subject en religieuze werkelijkheid (via de emoties) meer inzichtelijk. De emotie, bijvoorbeeld ontzag, zegt zowel iets over de persoon en wat hij of zij van waarde acht als over het object, bijvoorbeeld de goddelijke almacht. Bovendien wordt bepaald gedrag, bijvoorbeeld knielen, vanuit die emotie begrijpelijk.

Een volgende conclusie die getrokken kan worden uit de bestudering van emotietheorieën van binnen en van buiten de mainstream van het denken over emoties is de versmalling van het begrip emoties in de moderne emotietheorieën ten opzichte van het begrip affectiviteit. Emoties vormen slechts een (zij het belangrijk) deel van de affectiviteit. In de mainstream van het denken over emoties, dat geresulteerd heeft in de moderne emotietheorieën is geleidelijk aan een versmalling van het begrip emoties opgetreden. De emoties als rationele cognitieve activiteit, gericht op iets buiten het bewustzijn, berustend op een taxatie van de situatie of gebeurtenis in termen van belangen en te bereiken doelen omvatten niet geheel dezelfde emotionele processen als bijvoorbeeld Augustinus op het oog had toen hij over affectiviteit schreef. Deze laatst genoemde affectiviteit omvatte naast emoties ook wat in de moderne emotie-

theorieën gevoelens, "gevoelens", stemmingen en hartstochten zijn gaan heten. De versmalling van het begrip emoties in het algemeen wordt geïllustreerd door de ontwikkeling die de emotie liefde heeft ondergaan. Binnen de mainstream versmalt de liefde zich steeds meer tot een soort overtuiging. Buiten de mainstream blijft aandacht voor liefde als passie, als begeerte, maar ook voor liefde als irrationele grond onder het bestaan, en voor liefde waar geen belangen of motivaties voor zijn aan te wijzen. Overigens is deze beperking in de moderne emotietheorieën waardevol gebleken omdat op deze wijze de verstrengeling van emoties en cognities kon worden aangetoond. Het eeuwenlang gehandhaafde dualisme tussen emoties enerzijds en de ratio anderzijds is in de moderne emotietheorieën overtuigend afgedaan. De versmalling in de theorievorming over emoties heeft echter het nadeel dat een deel van de affectiviteit of affectieve ervaring buiten het bereik valt van de moderne emotietheorieën. Uit de analyse van theorieën over religieuze ervaring kan overigens geconcludeerd worden, dat de hierboven genoemde laag van de (affectieve) ervaring, die buiten het bereik van de moderne emotietheorieën valt, ook een bepaald deel van de religieuze ervaring omvat. Een groot deel van de affectiviteit in de religieuze ervaring is weliswaar met behulp van de moderne emotietheorieën te beschrijven, maar een ander deel ook niet. In dit onderzoek (zie hoofdstuk 5) hebben we de affectieve ervaring die in de moderne emotietheorieën beschreven wordt de "ervaring op het intentionele niveau" genoemd. Ervaringsniveaus die daar als het ware aan vooraf gaan zijn de betekenisintuïtie (de geestelijke oriëntatie van de persoon) en het niveau van de pre-intentionaliteit. Het niveau dat als het ware verder rijkt dan de intentionaliteit hebben we met Scheler en Strasser meta-intentioneel van aard genoemd. De aanname is dat ervaring in het algemeen door een zekere gelaagdheid gekenmerkt wordt. De verschillende lagen of niveaus zeggen iets over de mate van intentionaliteit van het betreffende deel van de ervaring. Een belangrijk deel van de ervaring (inclusief affectiviteit en religieuze ervaring) bevindt zich op het niveau van de intentionaliteit. Het voornaamste kenmerk van deze ervaring is dat ze gericht is op een object buiten het bewustzijn in de werkelijkheid die met de zintuigen is waar te nemen. Meer diffuse en dispositionele ervaring is pre-intentioneel. Ervaring die gericht is op een object dat niet direct voorhanden is maar wel via abstractie of verbeelding is meta-intentioneel. In de moderne emotietheorieën, waaronder die van Frijda, wordt de mogelijkheid van een niet direct voorhanden object ook open gehouden, hoewel dan vaak bedoeld wordt op een situatie die het subject zich herinnert.

De conclusie uit dit onderzoek is nu dat religieuze ervaring voor een groot deel intentioneel van aard is; de rol van affectiviteit in dat deel kan zeer

adequaat beschreven worden met behulp van de moderne emotietheorieën die zich ook richten op ervaring op het intentionele niveau. Religieuze ervaring is echter ook deels pre-intentioneel en meta-intentioneel van aard, en bevindt zich zelfs voor een deel op het niveau van de betekenisintuïtie. Voor de beschrijving van de rol van affectiviteit in deze lagen van de religieuze ervaring bieden de moderne emotietheorieën geen handvat en dient gebruik te worden gemaakt van opvattingen over gevoelens en emoties die buiten de mainstream of in het verleden zijn ontwikkeld.

Tenslotte kan geconcludeerd worden dat indien alle niveaus van ervaring (betekenisintuïtie, pre-intentionaliteit, intentionaliteit en meta-intentionaliteit) bij de beschrijving van de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring betrokken worden, ook concepten die op het eerste gezicht buiten de bestaande opvattingen over emoties en religieuze ervaring vallen, zoals het concept hart en de verbeelding, theoretisch ontwikkeld kunnen worden en een plaats kunnen krijgen in de beschouwing van de rol van emoties en gevoelens in de religieuze ervaring.

6.2 Aanbevelingen voor nader onderzoek

In de introductie is erop gewezen dat het hier om onderzoek gaat dat theoretisch psychologisch van aard is. De bedoeling van het onderzoek is te komen tot een conceptueel raamwerk om de rol van affectiviteit in de religieuze ervaring te kunnen beschrijven en te onderzoeken. Vele theorieën en concepten zijn in dit onderzoek de revue gepasseerd. Voor het merendeel van deze theorieën en concepten geldt dat het duidelijk is welke plaats ze in het geheel van het onderzoek hebben en op welke manier ze verband houden met de hoofdthema's van dit onderzoek, nl. affectiviteit en religieuze ervaring. Voor een ander deel echter van de gehanteerde theorieën en concepten geldt dat er nog open einden aan zitten, er kunnen nog meer verbanden worden gelegd of de concepten kunnen nog vanuit andere invalshoeken onderzocht worden. In het volgende wordt een aantal van deze nog te bestuderen verbanden besproken als aanbevelingen voor nader onderzoek.

Nader onderzoek naar de rol van affectiviteit in religieuze ervaring

In het vierde hoofdstuk zijn de opvattingen over emoties uit de moderne emotietheorieën geïntegreerd in de bestaande opvattingen over religieuze ervaring.

Op grond van de literatuur kon zo een model worden opgesteld over de verschillende vormen van affectiviteit op verschillende momenten in de religieuze ervaring. Daar het uitsluitend gegrond was op de vergelijking van verschillende theoretische inzichten betrof het hier in feite een onderneming van hypothetische aard. Om de waarde van het zo verkregen theoretische model te kunnen vaststellen is verder empirisch onderzoek nodig.

In de eerste plaats is onderzoek naar de affectieve gevoeligheid, die we als voorwaardelijke factor voor religieuze ervaring hebben geformuleerd, aan te bevelen. Is er een significant verband tussen een in bepaalde mate ontwikkelde affectieve gevoeligheid en het voorkomen van religieuze ervaringen? Is er een bepaalde drempelwaarde te formuleren, met andere woorden: in hoeverre moet affectieve gevoeligheid ontwikkeld zijn om als positieve factor in het proces van religieuze ervaring te kunnen werken? Ook de vraag of de ontwikkeling van de affectiviteit in het algemeen en de affectieve gevoeligheid in het bijzonder vooral plaats vindt in een bepaalde ontwikkelingsfase (vgl. de "basic trust" die Erikson, en met hem Faber, als voorwaarde voor religiositeit formuleerde) verdient aandacht.

Een ander aspect van affectiviteit dat een rol speelt in de religieuze ervaring wordt gevormd door de (religieuze) emoties die optreden als resultaat van het proces van religieuze ervaring. Gedacht kan worden aan emoties als vrees, hoop, vertrouwen en eerbied. Nader onderzoek naar deze religieuze emoties zou nieuwe inzichten kunnen opleveren over de waarden en belangen die in het geding zijn, de doelen die het subject voor ogen staan, de mogelijke uitdrukkingswijzen en de objecten van die emoties. Wanneer is een (religieuze) situatie bijvoorbeeld emotioneel appellerend? En zijn er strategieën aan te wijzen die specifiek in deze context van religieuze ervaring ontwikkeld worden om via emoties grip te krijgen op de werkelijkheid (zie paragraaf 4.5)?

In hoofdstuk 5 is gebleken dat bestaande godsdienstpsychologische theorieën over religieuze ervaring vooral het niveau van de intentionele ervaring in beschouwing nemen, hoewel er ook ruimte is voor ervaringen van de andere niveaus. Nader empirisch onderzoek zou de precieze verhouding tussen deze verschillende ervaringsniveaus aan het licht kunnen brengen. Omvat religieuze ervaring alle niveaus? En is er sprake van een doorlopen van alle niveaus in één proces van religieuze ervaring? Met andere woorden: zijn de verschillende niveaus van intentionaliteit ten opzichte van elkaar gefaseerd? Om deze vragen te beantwoorden zouden de gevoelens en emoties die gerapporteerd worden bij religieuze ervaringen gecategoriseerd kunnen worden naar niveau van ervaring, bijvoorbeeld aan de hand van de indeling van Scheler (en Stras-ser) van sensorische, vitale, psychische en geestelijke gevoelens. Aan de hand

van een categorisering van affectieve ervaringen (stemmingen, gevoelens, emoties e.d.) in de religieuze ervaring kan dan het voorkomen van de uiteenlopende niveaus van intentionaliteit worden vastgesteld. Verondersteld wordt dan op grond van de in dit onderzoek geanalyseerde theorieën dat het in de religieuze ervaring dan voor een groot deel zou gaan om psychische gevoelens, die intentioneel zijn en gericht op boven-vitale waarden. Overigens zouden vitale en vooral geestelijke gevoelens ook specifiek voor de religiositeit van de ervaring kunnen zijn. Onderzoek naar de verschillende typen van affectieve vormen op verschillende momenten in het proces van religieuze ervaring zou aan het licht kunnen brengen of, en zo ja in welke volgorde, het subject in de religieuze ervaring de verschillende niveaus van intentionaliteit doorloopt.

Het ontwikkelingspsychologische perspectief

In verband met de ontwikkeling van de affectieve gevoeligheid is de ontwikkelingspsychologische kant als aan te bevelen nader onderzoeksperspectief al aan de orde geweest. Er zijn echter, behalve de affectieve gevoeligheid, meer zaken in dit onderzoek aan de orde geweest waarvan geldt dat onderzoek naar de ontwikkelingspsychologische aspecten nader inzicht in de relatie tussen affectiviteit en religieuze ervaring kan opleveren. Zo is in hoofdstuk 5 de (affectieve) verbeelding besproken. Daar is al gewezen op de ontwikkeling van de verbeeldingskracht tijdens de kindertijd, maar in nader onderzoek zou dit uitgewerkt kunnen worden. Welke factoren zijn van positieve en welke van negatieve invloed op de ontwikkeling van de verbeeldingskracht? Zijn er factoren aan te wijzen in het specifieke religieuze milieu, of in de samenleving als geheel? En op welke manier houden symbolen uit de kindertijd (bijvoorbeeld de teddybeer die veiligheid biedt) verband met religieuze symbolen: bestaan beide vormen van symbolen naast elkaar, vervangen ze elkaar, is het ene type vanuit het andere type te beschrijven of te verklaren?

Daarnaast vraagt de ontwikkeling van de verschillende niveaus van ervaring om nader onderzoek. Vormt een bepaald niveau van ervaring (bijvoorbeeld het niveau van de pre-intentionaliteit) zich eerder in de individuele ontwikkeling dan andere niveaus? Welke factoren zijn van invloed op de ontwikkeling van het voor de religieuze ervaring zo belangrijke meta-intentionele ervaringsniveau? Zijn bepaalde niveaus van ervaring (bijvoorbeeld het niveau van de betekenisintuïtie) al gevormd vanaf de geboorte? Onderzoek naar deze (en meer) vraagstellingen kan inzicht geven in de structuur van de menselijke ervaring, en daarmee in de structuur van de affectieve religieuze ervaring.

Summary

**The role of feelings and emotions in the religious experience.
A theoretical psychological approach.**

In the psychology of religion the concept of religious experience plays an important part. Religious experience can be defined as the perception of the transcendental. Religious experience has two component parts, cognition and emotion. During the last decades a great part of research has been made concerning the cognitive aspect of religious experience. The emotional aspect however is a much more complicated one. This thesis addresses the question in what manner the role of feelings and emotions in the religious experience adequately can be described. The non-differentiated and in some cases even problematic status of affectivity in the psychology of religion about the religious experience has given rise to this thesis. Authors indeed connect religious experience with affectivity (feelings and emotions) but the exact nature of the relation wasn't always clear. In other areas of the psychology than the psychology of religion new theories of emotions are formulated, resulting in the so-called modern theories of emotions. In this thesis we have tried to connect the concepts from the modern theories of emotions with existing concepts of religious experience to clear up the relation between religious experience and emotions.

In *chapter 1* the development of the concept of religious experience in the history of the psychology of religion has been investigated. The role of affectivity in the religious experience is emphasized in this investigation. Starting with William James' *The Varieties of Religious Experience* the works of several authors are discussed: Rudolf Otto, James B. Pratt, Gordon W. Allport, Sigmund Freud, Carl G. Jung and Han M.M. Fortmann. The way religious experience was conceived as phenomenon in the psychology of religion was influenced by all these authors.

This historical overview is in *chapter 2* followed by a review of the concept of religious experience as it is used in the present psychology of religion. In this review the work of among others Van der Lans, Weima, Faber, Kohut, Sundén and Vergote is discussed. The history and the meaning of the concept of religious experience are portrayed in the two important mainstreams within the present psychology of religion: the cognitive stream and the analytical

stream. Again a great deal of emphasis is put on the role of affectivity in the religious experience.

After these two overviews of the literature from history and present in the psychology of religion about religious experience a summarizing picture can be given of the role that emotions and feelings play in the religious experience. This picture is sketched at the end of chapter 2. Different factors appear to play a role in the religious experience like the religious context of the subject, cultural and psychic factors, the individual development of affections and the relation between subject and object. However, the picture of religious experience and emotions remains diffuse: the relation between affectivity and religious experience is assumed, but at the same time it appears to be difficult to describe exactly the role of emotions and feelings in the process of religious experience.

This thesis concentrates not only on the concept of religious experience but also on the concept of affectivity, of feelings and emotions. Like the concept of religious experience the concept of affectivity has developed in theoretical sense in the course of the centuries. Feelings and emotions are by different authors very differently described. In *chapter 3* the development of the concept of affectivity is discussed. Therefore we have made a discrimination between two streams in the theories of emotions, the so-called "mainstream" and outside the mainstream. For the discussion of both streams of theories the chronological order is used. The mainstream contains in outline the works of Plato via Descartes and Wittgenstein to the modern theories of emotions. In the stream of theories outside the mainstream the works of among others Augustinus, Bernardus of Clairvaux and Stefan Strasser are discussed. In the review of the theories of emotions the accent is laid in each case upon the emotion of love. Even a separate intermezzo is totally dedicated to the specific developments in the conceptions of the emotion of love. This is because of the fact that the emotion of love plays an important part in religion and religious experience. The description of the development of theories of emotions in the mainstream culminates in the so-called modern theories of emotions. The motive for this research was formed by the assumption the modern theories of emotions could create an adequate, or more adequate (in relation to the existing theoretical state of affairs), frame of concepts to describe the role of feelings and emotions in the religious experience.

To elaborate this assumption in *chapter 4* is tried to reformulate and revalidate the existing insights in religious experience and the relation with

feelings and emotions with the help of concepts from the modern theories of emotions like rationality and intentionality. However, this integration of the modern understanding of emotions in the existing conceptions of religious experience in the psychology of religion doesn't give a clear and unambiguous picture. On the one hand the modern theories of emotions do give better insights in the role of affectivity in the religious experience. These theories offer new concepts to describe the relation between emotions and (religious) experience, like cognition, intentionality, rationality, motivation and evaluation. Besides, by using the modern theories of emotions the diffuse concept of affectivity can be differentiated in feelings, emotions, sentiments and so on. On the other hand, however, the resulting description of the role of emotions in the religious experience remains unsatisfactory. This is caused by the fact that an important part of both religious experience and affectivity seems to be kept out of picture. And these are parts which do have a place in conceptions of religious experience from the history of the psychology of religion and in theories of emotions that don't belong to the mainstream.

Chapter 5 elaborates on the assumption that the problem signalized in chapter 4 can be solved by making a discrimination between different levels of (religious) experience. Based on the phenomenological theory of values and emotions of Max Scheler a model of the four different levels in the experience is given. The levels are differentiated from each other by the degree of intentionality of the experience. This gives rise to a discrimination that justifies the person as a whole. The grounding level in the experience is the level of intuition of meaning ("betekenisintuïtie") that gives the human person a focus on the spiritual. The intuition of meaning precedes experience as having a relation with the daily reality. Intuition of meaning can be defined as knowledge of the heart. The three following levels are the levels of pre-intentionality, intentionality and meta-intentionality. Pre-intentional experience precedes the intentional experience. It concerns a primary experience of the world. The separation between subject and object hasn't been made yet in the pre-intentional experience. Intentional means the experience having an object, intentional experience is characterised by aboutness. Meta-intentional experience forms the "highest" level of experience. Meta-intentional experience gives an interpretation of the intentional experience in the form of abstraction or imagination. The separation of subject and object is removed again.

The model of the different levels of experience is used as an instrument to analyse the level of experience in the descriptions of religious experience and

of emotions. From this analysis it appears that in the conceptions of religious experience in the psychology of religion the level of intentionality of the religious experience is assumed, although some place is given to forms of experience on the other levels, the levels of pre-intentionality and meta-intentionality. But this cannot cover the inclination to a restriction in the present theories of religious experience to the level of the intentional experience. The conceptions of emotions are also analysed by using the model of different levels of experience. The modern theories of emotions appear to restrict the description of emotions nearly almost to the level of intentionality. And this forms a restriction to the comprehensiveness of the concept of affectivity as used in the theories of emotions from the history and from outside the mainstream. However, both the process of religious experience and the feelings and emotions include more than experience only on the level of intentionality. For an adequate description of the role of feelings and emotions in the religious experience all levels of experience should be considered.

For that adequate description of the role of feelings and emotions in the religious experience a few complementary concepts in relation to the existing theories of both religious experience and of emotions are necessary. These concepts are among others the concept of the heart, morality in relation to emotions, the relation with the transcendental and the imagination.

Chapter 6 finally contains the conclusions and discussion. The first conclusion is that the comparison of the different kinds of theories has resulted in a clarification of the role of feelings and emotions in the religious experience. It has appeared that the affectivity that plays a role in the religious experience deeply is rooted in the structure of the personality. There are individual differences in the affective development. The whole process of religious experience is accompanied by feelings. Emotions form a possible result of the process of religious experience. A great part of this clarification is owed to the modern theories of emotion. Cognitive aspects like intentionality and rationality make emotions understandable. And this leads to more insight into the relation between subject and religious reality via emotions. A next conclusion is that emotions form only a part of the whole affectivity. So the modern theories of emotions imply a restriction of the concept. As a result a part of the (religious) experience can not be described by using the modern theories of emotions. This is caused by a restriction to the level of intentional experience. For an adequate description of the role of feelings and emotions in the religious experience all levels of experience should be considered.

Bibliografie

Aalders, C., Plokker, J. H., & Quispel, G. (1975). *Jung, een mens voor deze tijd*. Rotterdam: Lemniscaat.

Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion, a psychological interpretation*. New York: The Macmillan Company (1954).

Alston, W. P. (1991). *Perceiving God. A epistemology of religious experience*. Ithaca/London: Cornell University Press.

Arnold, M. (1960). *Emotion and Personality* (vol. I + II). London: Cassell (1961).

Augustinus, A. (1981). *Belijdenissen* (Vertaling door G. Wijdeveld). Amsterdam: Polak & Van Genneep.

Augustinus, A. (1966). *The city of God against the pagans* (7 vol.) (Translation by P. Levine). London/Cambridge: W. Heinemann/Harvard University Press.

Barber, P. J. & Legge, D. (1976). *Perception and information*. London: Methuen.

Bavel, T. J. van (1970). *Augustinus. Van liefde en vriendschap*. Baarn: Het Wereldvenster.

Ben-Chorin, S. (1971). *...En schiep hen naar zijn beeld. Een joodse visie op lichamelijkeheid*. Baarn: Ten Have (1973).

Berger, H. (1993). *Wat is metafysica? Een studie over transcendentie*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.

Boer, Th. de (1966). *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*. Assen: Van Gorcum & Comp.

Boer, Th. de (1990). *Grondslagen van een kritische psychologie*. Baarn: Ambo.

Bower, G. H. (1981). Mood and memory. *American Psychologist*, 36(2), 129-148.

Bradburn, N. M. (1969). *The structure of the psychological well-being*. Chicago: Aldine.

Cannon, W. B. (1927). The James-Lange theory of emotions: a critical examination and an alternative theory. *American Journal of Psychology*, 39, 106-124.

Clairvaux, Bernardus van (1126) *Verhandeling over de liefde tot God* (Vertaling door A. van Duinkerken). 's Hertogenbosch: Geert Groote Genootschap, uitgeverij de gemeenschap (1937).

Corver, G. (1985). Max Schelers theorie van de menselijke gevoelens. In M. van Nierop (red.), *Gevoel en emotie* (pp. 62-72). Amsterdam: Centrale Interfaculteit Universiteit van Amsterdam.

Cuypers, S. E. (1994). *Persoonlijke aangelegenheden. Schets van een analytische antropologie*. Assen: Universitaire Pers Leuven/Van Gorcum.

Darwin, C. (1872). *The expression of the emotions in man and animals*. Chicago: University of Chicago Press (1965).

Dehue, T. (1990). *De regels van het vak. Nederlandse psychologen en hun methodologie 1900-1985*. Amsterdam: Van Gennep.

Derkse, W. (1993). Maria en Martha, een benedictijnse blik op beschouwelijkheid. In B. Nagel & B. Schomakers (red.), *Levende aandacht* (opstellen voor Cornelis Verhoeven, pp. 28-40). Baarn: Ambo.

Descartes, R. (1649). *Les passions de l'âme* (uitgegeven door C. Adam & P. Tannery). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (1974).

Dreyfus, H. L. & Dreyfus, S. E. (1990). Making a mind versus modelling the brain: artificial intelligence back at a branchpoint. In M.A. Boden (Ed.), *The philosophy of artificial intelligence* (pp. 309-333). Oxford: Oxford University Press.

- Duintjer, O. D. (1985). Spiritualiteit en de maatschappelijke wedren naar eindeloze expansie. *Cives Mundi*, 24(4), 162-167.
- Evans, C. O. (1970). *The subject of Consciousness*. London/New York: Allen & Unwin.
- Faber, H. (1971). Wisselende patronen van religieuze ervaring. *Tijdschrift voor Theologie*, 11, 225-248.
- Faber, H. (1972). *Cirkelen om een geheim* (dl. I + II). Meppel: Boom.
- Faber, H. (1987). *Boven de boomgrens. Op weg naar een hedendaagse spiritualiteit*. Baarn: Ten Have.
- Fortmann, H. M. M. (1974). *Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie* (dl. I (boek 1 en 2, 1964-1968) + II (boek 3a en 3b, 1964-1968). Hilversum: Gooi en Sticht BV.
- Fortmann, H. (1972). *Heel de mens. Reflecties over de menselijke mogelijkheden*. Bilthoven: Ambo.
- Frankfurt, H. G. (1988). *The importance of what we care about. Philosophical essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1900). *Die Traumdeutung*. Engelse vertaling The interpretation of dreams opgenomen in J. Strachley (Ed.), *The Standard Edition of the complete psychological works* (vol. V, pp. 339-627). London: The Hogarth Press and the institute of psycho-analysis (1953/1978).
- Freud, S. (1901). *Zur Psychopathologie des Alltagsleben*. Engelse vertaling The Psychopathology of everyday life opgenomen in J. Strachley (Ed.), *The Standard Edition of the complete psychological works* (vol. VI). London: The Hogarth Press and the institute of psycho-analysis (1960/1978).
- Freud, S. (1907). *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. Engelse vertaling Obsessive actions and religious practices opgenomen in J. Strachley (Ed.), *The Standard Edition of the complete psychological works* (vol. IX,

pp. 115-127). London: The Hogarth Press and the institute of psycho-analysis (1959/1978).

Freud, S. (1913). *Totem und Tabu*. Engelse vertaling Totem and Taboo opgenomen in J. Strachley (Ed.), *The Standard Edition of the complete psychological works* (vol. XIII, pp. 1-162). London: The Hogarth Press and the institute of psycho-analysis (1978)

Frijda, N. H. (1988). *De emoties. Een overzicht van onderzoek en theorie*. Amsterdam: Bert Bakker.

Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press (1958).

Fromm, E. (1957). *The art of loving*. London: Allen & Unwin (1958).

Gardiner, H. M., Metcalf, R. C. & Beebe-Center, J. G. (1937). *Feeling and emotion: a history of theories*. Westport: Greenwood Press (1970).

Geels, A. (1989). *Skapande Mystik. En psykologisk studie av Violet Tengbergs religiösa visioner och konstnärliga skapande*. Malmö.

Gennep, F. O. van (1989). *De terugkeer van de verloren Vader*. Baarn: Ten Have.

Gerritsen, A. (1984). *Religieuze ontwikkeling. Godsdienstpsychologisch onderzoek met behulp van de zelfkonfrontatiemethode bij deelnemers aan een gebedspraktikum*. Lisse: Swets & Zeitlinger.

Ginneken, P. van (1976). *Psychologische krachtlijnen in het monastieke leven. Inhoudsanalyse van representatieve teksten* (ongepubliceerde licentiaatsverhandeling). Leuven: Centrum Godsdienstpsychologie Katholieke Universiteit Leuven.

Glas, G. (1989). Descartes over emoties. *Philosophia Reformata*, 54, 4-28.

Greeley, A. M. (1975). *The sociology of the paranormal: a reconnaissance* (Sage Research Papers in the Social Sciences, vol.3, nr.90-023). Beverly Hills/London: Sage.

Greenspan, P. S. (1980). A case of mixed feelings: ambivalence and the logic of emotion. In A.O. Rorty (Ed.), *Explaining Emotions* (pp. 223-250). Berkeley: Univ. California Press.

Grom, B. (1992). *Religionspsychologie*. München/Göttingen: Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht.

Harré, R. & Gillett, G. (1994). *The discursive mind*. Thousand Oaks: Sage publications.

Hay, D. & Morisy, A. (1978). Reports of ecstatic, paranormal, or religious experience in Great Britain and the United States - A comparison of trends. *Journal for the scientific study of religion*, 17, 255-268.

Hecke, L. van (1990). *Bernardus van Clairvaux. De religieuze ervaring*. Kampen: Kok Agora.

Hermans, H. J. M. (1974). *Waardegebieden en hun ontwikkeling. Theorie en methode van zelfconfrontatie*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.

Hermans, H. J. M. (1981). *Persoonlijkheid en waardering* (deel I + II). Lisse: Swets & Zeitlinger.

Hermans, H. J. M., Hermans-Jansen, E. & Gilst, W. van (1985). *De grondmotieven van het menselijk bestaan. Hun expressie in het persoonlijk waarderingsleven*. Lisse: Swets & Zeitlinger.

Hermans, H. J. M. (1995). Het meerstemmige zelf. De verklanking van de psyche. In H. J. M. Hermans (red.), *De echo van het ego. Over het meerstemmige zelf* (i.e. Annalen van het Thijmgenootschap, 83(2), pp. 18-48). Baarn: Ambo.

Heron, J. (1992). *Feeling and Personhood. Psychology in another key*. London: Sage.

Heschel, A. J. (1951). *Man is not alone. A philosophy of religion*. New York: Octagon Books (1976).

Hidding, K. A. H. (1965). *De evolutie van het godsdienstig bewustzijn*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.

Jaffé, A. (red.) (1976). *C.G. Jung. Herinneringen, dromen, gedachten*. Rotterdam: Lemniscaat.

James, W. (1884). What is an emotion?. *Mind*, 9, 188-205.

James, W. (1890). *The principles of psychology* (vol. I + II). New York: Dover Publ. (1950).

James, W. (1894). The physical basis of emotion. *The Psychological Review*, 1, 516-529.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience. A study in human nature* (The Gifford Lectures on natural religion, Edinburgh 1901-1902). New York: The Modern Library (1929).

Jongsma-Tieleman, P. E. (1996). *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*. Kampen: Kok.

Jung, C. G. (1909). *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*. Engelse vertaling The significance of the Father in the destiny of the individual opgenomen in *Collected Works* (vol.4, pp. 301-323). London/Henley: Routledge & Kegan Paul (1970/1974).

Jung, C. G. (1921). *Psychologische Typen*. Engelse vertaling Psychological Types opgenomen in *Collected Works* (vol.6). London/Henley: Routledge & Kegan Paul (1971).

Jung, C. G. (1934a). *Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie*. Engelse vertaling Basic Postulates of analytical psychology opgenomen in *Collected Works* (vol.8, pp. 338-357). London/Henley: Routledge & Kegan Paul (1969/1977).

Jung, C. G. (1935a). *Ueber die Archetypen des Kollektiven Unbewussten*. Nederlandse vertaling Archetypen van het collectieve onbewuste opgenomen in *Verzameld Werk* (vol.2, pp. 79-117). Rotterdam: Lemniscaat (1985).

Jung, C. G. (1936/37). *The Concept of the collective Unconscious*. Nederlandse vertaling Het collectieve onbewuste opgenomen in *Verzameld Werk* (vol.2, pp. 118-130). Rotterdam: Lemniscaat (1985).

Jung, C. G. (1940a). *Psychologie und Religion*. Nederlandse vertaling Psychologie en religie (De Terry Lectures). Rotterdam: Lemniscaat (1982).

Jung, C. G. (1952b). *Antwort auf Hiob*. Nederlandse vertaling Antwoord op Job opgenomen in *Verzameld Werk* (vol.4, pp. 205-331). Rotterdam: Lemniscaat (1986).

Jung, C. G. (1952c). *Symbole der Wandlung* (gereviseerde versie van *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912). Engelse vertaling Symbols of Transformation opgenomen in *Collected Works* (vol.5). London/Henley: Routledge & Kegan Paul (1981).

Jung, C. G. (1958). *Jung and religious belief* (extract from H. L. Philp, Jung and the problem of Evil, 1958). Opgenomen in *Collected Works* (vol.18, pp. 702-744). London/Henley: Routledge & Kegan Paul (1977).

Jung, C. G. (1964). *The function of religious symbols* (onderdeel van Symbols and the interpretation of dreams). Opgenomen in *Collected Works* (vol.18, pp. 244-252). London/Henley: Routledge & Kegan Paul (1977).

Kenny, A. (1963). *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul (1969).

Knijff, H. W. de (1981). *Het gevoel historisch en theologisch beschouwd* (inaugurele rede). Utrecht: RijksUniversiteit Utrecht.

Kopmels, L. A. (1990). *Liefde tweërlei. Een kritische apologie van eros* (proefschrift RijksUniversiteit Leiden).

Kwant, R. C. (1986). *Mensbeeld als referentiekader*. Amersfoort/Leuven: Acco.

Lans, J. M. van der (1980). *Religieuze ervaring en meditatie. Een godsdienstpsychologische studie*. Deventer: Van Loghum Slaterus.

Lans, J. M. van der (1984). De functie van het symbool in de liturgie. Theoretische preambule ten behoeve van een empirisch onderzoek. In J.M. van der Lans (red.), *Spiritualiteit. Sociaalwetenschappelijke en theologische beschouwingen* (aangeboden aan W. Berger, pp. 42-56). Baarn: Ambo.

Lyons, W. (1980). *Emotion*. Cambridge: University Press Cambridge.

Marková, I. (1987). On the interaction of opposites in psychological processes. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 17, 279-299.

Marres, R. (1991). *Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel*. Muiderberg: Coutinho.

Merleau-Ponty, M. (1977). *Voorwoord tot de fenomenologie van de waarneming*. Baarn: Het Wereldvenster.

Meyenfeldt, F. H. von (1950). *Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament*. Leiden: E.J. Brill.

Nuttin, J. (1980). *De menselijke motivatie. Van behoefte tot gedragsproject*. Deventer: Van Loghum Slaterus.

Oatley, K. & Jenkins, J. M. (1996). *Understanding emotions*. Cambridge MA: Blackwell Publishers.

Olst, E. H. van (1983). *Bijbel en liturgie*. Baarn: Ten Have.

Olst, E. H. van (1984). Vormen van kennen. In A.W. Musschenga (red.), *Onderwijs in de natuurwetenschappen en morele vorming* (pp. 97-110). Baarn: Ten Have.

Olst, E. H. van (1985). De verhalende mens. In W. de Haas e.a. (red.), *Verhalen, vertellen* (pp. 12-22). Amsterdam: VU Uitgeverij.

Otto, R. (1917). *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein Verlag (1947).

Parreren, C. F. van (1988). Principes van de handelingspsychologie (I +II). *Handelingen*, 2(3+4).

- Pascal, B. (1670). *Pensées*. Nederlandse vertaling Gedachten (vertaling F. de Graaff). Amsterdam: Boom (1997).
- Perrin, R. F. (1971). *Max Scheler's concept of the person: towards a radical humanism*. San Diego: University of California.
- Peursen, C. A. van (1958). *Filosofische oriëntatie. Een inleiding in de wijsgerige problematiek*. Kampen: Kok.
- Peursen, C. A. van (1976). *Lichaam-ziel-geest. Inleiding tot een fenomenologische antropologie*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Plato (1995). *Symposium*. Nederlandse vertaling Feest (Symposium) (vertaling G. Koolschijn). Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Genneep.
- Pott, H. (1992). *De liefde van Alcibiades. Over de rationaliteit van emoties*. Amsterdam: Boom.
- Pratt, J. B. (1907). *The Psychology of Religious Belief*. New York: MacMillan.
- Pratt, J. B. (1920). *The religious consciousness. A psychological study*. New York: The Macmillan Company (1923).
- Ramsey, I. T. (Ed.) (1965). *Biology and personality. Frontier problems in science, philosophy and religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- Reijen, M. van (1995). *Filosoferen over emoties*. Baarn: Nelissa.
- Roscam Abbing, P. J. (1981). *Psychologie van de religie. Godsdienstpsychologie in verband met filosofie en theologie*. Assen: Van Gorcum.
- Sanders, C., Wit, H. F. de & Looren de Jong, H. (1989). *De cognitieve revolutie in de psychologie*. Kampen: Kok Agora.
- Sanders, C. (1990). *Geloof, zin en on-zin. Over geloofskennis en werkelijkheid*. Kampen: Kok Agora.

Sartre, J. P. (1939). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Nederlandse vertaling Magie en emotie: Schets van een theorie van de gemoedsbewegingen. Meppel/Amsterdam: Boom (1987).

Scheler, M. (1921). *Der Formalismus in der Ethik und die materialen Wertethik*. Bern/München: Francke Verlag (1966).

Singer, I. (1984/1987). *The nature of love* (vol. I (2nd ed.), II + III). Chicago: The University of Chicago Press (1st ed. vol. I 1966).

Singer, I. (1994). *The pursuit of love*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.

Solomon, R. C. (1976). *The Passions*. New York: Doubleday-anchor.

Solomon, R. C. (1980). Emotions and choice. In A.O. Rorty (Ed.), *Explaining Emotions* (pp. 251-282). Berkeley: Univ. California Press.

Sousa, R. de (1980). The rationality of emotions. In A.O. Rorty (Ed.), *Explaining Emotions* (pp. 127-149). Berkeley: Univ. California Press.

Sousa, R. de (1987). *The Rationality of Emotion*. Cambridge: Massachusetts.

Spiegelberg, H. (1976). *The phenomenological movement. A historical introduction* (vol. I + II). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Spinks, G. S. (1963), *Psychology and religion*. London: Methuen & co.

Stegge, G. T. M. (1995). *Mood dependent social judgements in children* (proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam).

Steggink, O. (1985). Spiritualiteit vraagt inoefening. *Speling*, 37(4), 13-21.

Störig, H. J. (1959). *Geschiedenis van de filosofie* (dl.I + II). Utrecht: Het Spectrum (1985).

Strasser, S. (1962a). *The soul in the metaphysical and empirical psychology* (ed. Z. Nauwelaerts). Louvain: Duquesne University Press.

Strasser, S. (1962b). *Fenomenologie en empirische menskunde*. Deventer: Van Loghum Slaterus (1970).

Strasser, S. (1965). *Bouwstenen voor een filosofische anthropologie*. Hilversum/Antwerpen: Paul Brand.

Strasser, S. (1970). Feeling as basis of knowing and recognizing the Other as an ego. In M.B. Arnold (Ed.), *Feelings and emotions* (The Loyola Symposium, pp. 291-307). New York/London: Academic Press.

Strasser, S. (1977). *Phenomenology of Feeling. An essay on the phenomenon of the heart*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Sundén, H. (1966). *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin: Töppelmann.

Tillich, P. (1952). *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.

Underhill, E. (1925). *The mystics of the Church*. London: Clarke.

Vergote, A. (1967). *Godsdienstpsychologie*. Tiel: Lannoo.

Vergote, A. (1978). *Dette et Désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Nederlandse vertaling Bekentenis en begeerte in de religie: psychoanalytische verkenning. Antwerpen/Amsterdam: De Nederlandsche Boekhandel (1989).

Vergote, A. (1985). Ervaringsgeloof en geloofservaring. *Streven. Cultureel maatschappelijk maandblad* (aug./sept.), 891-903.

Vergote, A. (1987). *Religie, geloof en ongeloof. Psychoanalytische studie*. Antwerpen/Amsterdam: De Nederlandsche Boekhandel.

Vergote, A. (1989). *Cultuur, religie, geloof* (lezingen Albert Dondeyne Leerstoel 1989). Leuven: Universitaire Pers Leuven.

Verhoeven, C. (1967). *Rondom de leegte*. Utrecht: Ambo.

Vossen, J. M. H. (1989). Psychobiologische kanttekeningen. In W. Hulstijn (red.), *Facetten van emotie. Deel II* (pp. 1-23). Amsterdam/Lisse: Swets & Zeitlinger B.V.

Waaijman, K. (1995). Een verkenning van de ziel. In H.J.M. Hermans (red.), *De echo van het ego. Over het meerstemmige zelf* (i.e. Annalen van het Thijmgenootschap, 83(2), pp. 133-149). Baarn: Ambo.

Weima, J. (1981). *Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*. Baarn: Ambo.

Whitehead, A. N. (1926). *Science and the modern world*. Nederlandse vertaling De natuurwetenschap in de moderne wereld. Utrecht/Antwerpen: Aula (1959).

Winnicott, D.W. (1971). *Playing and Reality*. London/New York: Routledge (1990).

Wit, H. de (1987) *Contemplatieve psychologie*. Kampen: Kok Agora.

Wittgenstein, L. (1953). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the philosophy of psychology* (vol. I + II). Oxford: Basil Blackwell (1980).

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.

Wolff, H. W. (1973). *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Chr.Kaiser Verlag.

Wulff, D. M. (1991). *Psychology of religion, classic and contemporary views*. New York: John Wiley & sons.

Zock, H. (1997). Religie als transitioneel fenomeen. Het belang van D.W. Winnicott voor de godsdienstpsychologie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 51(1), 31-48.